حالـة الأزمـة



زيجمونت باومان وكارلو بوردوني

ترجمة
حجاج أبو جبر



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

حالة الأزمة

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥-١١٣ حمرا-بيروت
١١٠٣٢٠٣٠-لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

باومان، زيجمونت وكارلو بوردوني

حالة الأزمة/زيجمونت باومان وكارلو بوردوني؛ ترجمة حجاج أبو جبر.

١٧٤ص.

ببليوغرافية: ص١٧١ - ١٧٤.

ISBN 978-614-431-174-5

١. الديمقراطية. ٢. العولمة. ٣. الحداثة. أ. أبو جبر، حجاج (مترجم). ب. العنوان.

320

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨

حالة الأزمة

زيجمونت باومان وكارلو بوردوني

ترجمة

حجاج أبو جبر



المحتويات

تصدير

هذا كتاب وضعه مؤلفان، وهو يبدأ بتعريفٍ لمصطلح «الأزمة»، ويكشف عن الأشكال المتنوعة لأخطر المشكلات التي تواجه زمننا المتغير، إنه يحلل المجتمع الراهن من منظور زيجمونت باومان وكارلو بوردوني.

تفترض الأطروحة الرئيسة لهذا الكتاب أن الأزمة التي تواجه العالم الغربي ليست أزمة مؤقتة، بل هي علامة دالة على تغير عميق في المنظومة الاقتصادية والاجتماعية بأسرها، كما أن آثارها ستدوم أمداً طويلاً، وهنا يُنظِّر كارلو بوردوني أزمة الحداثة وما بعد الحداثة، ويصور فترة فاصلة عصيبة من «خلو العرش»، ويقدم زيجمونت باومان رؤى جديدة في إطار نظريته عن المجتمع السائل.

والهدف النهائي لهذا الكتاب هو تحليل أصيل وجديد للوضع الحالي الذي يمر به المجتمع الغربي، ويشتمل ذلك على جوانب مختلفة: من أزمة الدولة الحديثة إلى الديمقراطية التمثيلية، ومن الاقتصاديات الليبرالية الجديدة إلى التحول المتواصل عن المجتمع الجماهيري؛ إنه تحليل مثير لقضايا المجتمع السائل، ومحاولة لفهم الحاضر حتى نستعد للمستقبل؛ إنه قاموس لمفردات الأزمة، وهو يناقش كل الموضوعات المرتبطة بها مناقشة أصيلة.

الفصل الأول

أزمة الدولة

«في القرن الحادي والعشرين، ماذا سيحل محل الدولة القومية القائمة على الحكومة الشعبية (إذا افترضنا أن شيئاً ما سيحل محلها)؟ لا نعلم».

إريك هوبزباوم(١)

تعريف الأزمة

كارلو بوردوني: كلمة الأزمة «crisis» مشتقة من الكلمة اليونانية κρισις، وهي تعني «الحكم على الأمور»، و«نتيجة المحاكمة»، و«نقطة التحول»، و«الانتقاء»، و«الاختيار» (كما يرى المؤرخ الإغريقي ثوسيديديس)؛ ولكنها تعني أيضاً «الخلاف» أو «الشجار» (كما يرى الفيلسوف الإغريقي أفلاطون)، إنها مقياس يُشتق منه «المعيار»، و«وسيلة الحكم على الأمور»، كما أنها تعني «القدرة على الاستنباط»، وهي عنصر «مهم»، و«مناسب للحكم»، و«فاصل»، و«فارق»، و«لائق» بفن الحكم على الأمور.

وعادةً ما ترد هذه الكلمة في الصحف وفي التليفزيون، لتبرير الصعوبات المالية، وارتفاع الأسعار، وانخفاض الطلب، ونقص السيولة، وفرض الضرائب الجديدة، أو كل هذه الأمور معاً.

إن الأزمة الاقتصادية، وفق التعريف المعجمي، هي فترة ركود تتسم بنقص الاستثمارات، وانخفاض الإنتاج، وزيادة البطالة؛ وهي بذلك مصطلح يدل على ظروف سيئة متعلقة غالباً بالاقتصاد.

---

(١) Preface: "Nations and Nationalism in the New Century," in: Eric J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780* (Frankfurt am Main: Campus, 2005).

فأي خلل في الاقتصاد يجري تفسيره باستخدام كلمة «الأزمة»، وهذا التفسير يُجرد المسؤولية من الطابع الشخصي تماماً، ويُحرر الأفراد من أية مسؤولية، ويُحيل على كيان مجرد ينذر ضمناً بالمتاعب. ويعود ذلك إلى فقدان كلمة «الأزمة» لمعناها الأصلي، واتخاذها دلالة اقتصادية خالصة، واستخدامها بدلاً من عبارات أخرى، مثل عبارة «الوضع الحرج» conjuncture، التي كانت سائدة في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، عندما كان الموقف الاقتصادي العام يتسم بالتفاؤل، وأفسح الطريق للنزعة الاستهلاكية الشاملة من دون متاعب.

كانت فترة «الوضع الحرج» فترة انتقالية مؤلمة، لكنها كانت ضرورية للوصول إلى مرحلة جديدة من الرخاء؛ كانت فترة لضبط الأمور وتنظيمها، وتحسين الاستراتيجيات، وشحذ الهمم لاستعادة القوة والأمن والتفاوض ما أن تستقر الأمور.

وكانت فترة «الوضع الحرج» قصيرة إذا ما قورنت بغيرها، وكان المصطلح يشير ضمناً إلى توجه إيجابي واثق بالمستقبل القريب، على العكس من مصطلحات أخرى كانت غالباً ما تشير إلى الصعوبات الاقتصادية. فبعد انهيار وول ستريت في عام ١٩٢٩، ظهر «الكساد العظيم»؛ وهذا المصطلح، إذا ما قُورن بمصطلح «الوضع الحرج»، مازال يوحي بنهايات العالم، ويشير إلى حالة شديدة وطويلة الأمد من الركود والقلق الوجودي العميق، الذي يصعب للغاية التعافي منه، ويصاحبه تداعيات نفسية حتمية.

لقد أفضت أخطر أزمة للحداثة، أزمة ١٩٢٩، إلى انهيار الأسواق المالية وظهور سلسلة من الانتحارات، وجرى حل هذه الأزمة بمهارة عبر تطبيق نظريات جون مينارد كينز. فعلى الرغم من العجز، استثمرت الدولة في الأعمال العامة، ووظفت العمالة في وقت سادت فيه البطالة واضطرت الشركات إلى تسريح العمال، كما نشط الطلب على الإنتاج، ووجدت الصناعة مجالاً للتنفس، واشتغلت عجلة الاقتصاد. ولكن الأزمة الحالية مختلفة؛ فالبلدان المتأثرة بالأزمة مُثقلة بالديون، وغير قادرة على الاستثمار، بل ربما لا تملك أدوات الاستثمار، وكل ما تستطيع أن تفعله هو الاقتطاعات الاعتباطية، مما يفاقم الركود وتأثيره في المواطنين.

إننا نفضل اليوم الحديث عن «الأزمة» بدلاً من «الوضع الحرج» أو «الكساد»، فهي بالطبع مصطلح أكثر حيادية جرى استخدامه في سياقات أخرى كثيرة، بعيداً من السياق الاقتصادي، ولذا فهو مألوف إلى حد ما. ويعبر مصطلح «الأزمة» عن لحظة انتقال من وضع سابق إلى وضع جديد، وهو انتقال ضروري للنمو، وتمهيد لوضع أفضل في حالة مختلفة، وخطوة حاسمة للأمام، ومن ثم فهذا المصطلح أخف وطأة، سواء أكنا نتحدث عن أزمات زوجية أو أزمات المراهقة، أو غيرها.

وبذلك فإن «الأزمة» في معناها الصحيح تعبر عن شيء إيجابي وخلاق ومُبشر، لأنها تشير إلى تغير ما، وربما تكون ميلاداً جديداً بعد انفصال وانهيار. صحيح أنها تعني الانفصال، لكنها تعني أيضاً الاختيار والقرارات، ومن ثم التعبير عن الرأي. وفي سياق أوسع، تشير الأزمة إلى نضج تجربة جديدة، مما يؤدي إلى نقطة تحول (على المستويات الشخصية والتاريخية والاجتماعية)، فالميل الطبيعي للتغير هو الذي يهيئ التغيرات المستقبلية على أساس جديد.

وفي الآونة الأخيرة، ارتبط مصطلح «الأزمة» بالقطاع الاقتصادي، وهو يشير في جوهره إلى وضع معقد ومتناقض لا يمكن وصفه بأنه «تضخم»، ولا «تراجع»، ولا «كساد»، بل تتشابك فيه سلسلة من الأسباب والنتائج في مجموعة من القضايا المتعارضة.

واقع الأمر أن هذه الأزمة تجمع بين رهان اقتصادي على مستوى دولي (الأسباب) والإجراءات المحلية للتعامل معها (الآثار)؛ وكلاهما يؤثر في حياة المواطن بطريقة مختلفة، بالتفاعل والإسهام في تفاقم مرض اجتماعي. والاعتقاد السائد هو أن العلاج أسوأ من المرض، لأن أثره أكثر سرعة ووضوحاً.

تأتينا هذه الأزمة من زمن بعيد، من العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، الذي اتسم باندلاع جديد للإرهاب والتدمير للبرجين التوأم في نيويورك في عام ٢٠٠١. وليس مصادفةً أن البرجين التوأم كانا جزءاً من مركز التجارة العالمي، مقر منظمة التجارة العالمية، فهل كان هذا نذيراً أم مصادفةً؟ واقع الأمر أن الأسواق المالية اهتزت منذ ذلك الحين، على الرغم

من انفجار «الاقتصاد الجديد»، وأظهرت أن العولمة لا تأتي بخير. وكان الاهتمام الرئيس للمراقبين في نهاية القرن العشرين ينصب على عواقب غزو الأسواق العالمية بوساطة الشركات متعددة الجنسيات، ذلك الاستعمار الاقتصادي والثقافي الذي جعلنا نخشى العولمة باعتبارها انتصاراً لسوق عالمية ضخمة تسير على نموذج واحد ومتماثل على حساب المنتجين الصغار والشبكات التجارية الصغيرة.

ولكن التحرير الاقتصادي للحدود ـ علاوة على التأثير المهم في الحرية الشخصية والاتصالات ـ فتح الطريق لطوفان من الصعوبات الاقتصادية؛ فإذا ما وقع انهيار للأسواق المالية في طوكيو، فإنه ينطوي على تداعيات مباشرة في لندن أو ميلانو، وهكذا فإن الفقاعة الاقتصادية الناجمة عن السندات عالية العائدات والمخاطر ـ والتي بدأت في أمريكا الجنوبية، وكانت مسؤولة عن أخطر انهيار للنظام المصرفي في التاريخ ـ قد تسربت إلى أوروبا، وأثارت الأزمة الراهنة، التي لا نرى مخرجاً منها.

إن الأزمة الحالية هي أزمة مالية، بينما أزمة عام ١٩٢٩ كانت أزمة صناعية، فلا تصلح اليوم نظريات كينز للتطبيق. وانظر إلى حال اليونان، فالإسهام الضخم من جانب المجتمع الأوروبي لا يحقق شيئاً سوى التخفيف المؤقت للعجز، ويخفق في التحول إلى استثمارات إنتاجية جديدة، فلا يمكن إعادة تشغيل عجلة الإنتاج.

وعلى نحو مشابه، لا تهتم الشركات الخاصة باستثمار رأس المال في بلدان تمر بصعوبات خطيرة، ويرجع ذلك في جانب منه إلى انهيار الائتمان المصرفي، ولكنه يرجع على وجه الخصوص إلى العوائد الاقتصادية المتقلبة نتيجةً لانخفاض معدلات الاستهلاك.

ونشهد في هذه المرحلة ظاهرة غريبة تتمثل في زيادة أسعار السلع الأساسية، وهذا يتناقض مع أحوال السوق (إذْ كان ينبغي أن تنخفض الأسعار نتيجة لانخفاض الطلب). إن ارتفاع الأسعار يحاول أن يعوّض على المدى القصير الانخفاضَ في المبيعات، وبذلك يتم تعويض المنتِج عن الخسائر التي تكبدها نتيجة عدم القدرة على البيع. وفي مرحلة لاحقة، إذا لم يتم تنفيذ إجراءات إصلاحية، يؤدي الانخفاض في الأسعار الاستهلاكية

إلى تأخير وتيرة الإنتاج، مما يؤدي إلى نقص في السلع الأساسية، وإلى ارتفاعات جديدة في الأسعار التي تحاول استعادة التوازن بين العرض والطلب، ويُفضي هذا الوضع إلى اقتصاد زمن الحرب، فتتضاعف أسعار السوق (في السوق السوداء)، وهذا ما ذاقته أوروبا في الحقبة الأخيرة من الحرب العالمية الثانية.

وعندما نتجه نحو ركود حاد، فعادةً ما ترتفع أسعار السلع الاستهلاكية، كما يصاحب ذلك حالة من الركود أو الانخفاض في سوق العقارات، وهذا هو أوضح علامة تدل على خلل خطير، وإذا لم يتم إصلاحه فسيؤدي حتماً إلى انهيار اقتصادي. إن الانخفاض في مبيعات بعض الأسواق، مثل العقارات، علاوة على الارتفاع في أسعار السلع الأساسية، إنما يدل مباشرة على وجهة مختلفة للمال المتداول الذي يستخدم في الاستهلاك (بدلاً من استثماره)، أو يتم تحويله للخارج حيث ينعم بالأمان ويتمتع بفرصة استعادة أرباحه الضائعة على الأقل.

وينحرف ارتفاع الأسعار الاستهلاكية بالموارد عن الاستثمار وسوق العقارات، بل ويفضي إلى «متلازمة تايتانيك»، وهي تتسم بشعور بالابتهاج والسرور بينما تغرق البلد؛ ذلك لأن الناس الذين لم يتأثروا بالأزمة يلجؤون إلى مدخراتهم ويزيدون من إنفاقهم (وهو إنفاق يزيد عن الضروري، ويشمل قضاء إجازات للمتعة وما إلى ذلك)، مبررين سلوكهم بعدم الأمان الذي يعتري الوجود، ويصبح شعارهم «فلنستمتع بالحياة ما دمنا نستطيع ذلك»، ويستمرون في العيش بهذا الشكل كما لو أن شيئاً لم يتغير، ويتجاهلون الواقع.

ويمكن أن يُحدث ذلك «أثر الصدى» الذي يجعل أناساً آخرين ينفقون على أساس دخل السنوات الماضية، ومن ثم يحافظون على مستوى معيشتهم، ثم يستدينون. وكل ذلك حيلٌ دفاعية نفسية يلجأ إليها الأفراد لاحتواء القلق الذي يعتريهم جراء انهيار اليقين بالمستقبل.

ومن جهة أخرى، تظهر حالات انتحار، وتقول الإحصاءات إن هناك ما يزيد على ألف ومئتي حالة انتحار في اليونان وحدها بسبب الأزمة الاقتصادية، وهناك من يغرقون في البحار بينما ترقص الصفوة على متن

السفينة وتتظاهر أنها لا ترى ما يحدث، أو ربما تكون واعية تماماً بذلك، ولكنها لهذا السبب تتجاهل الأمر بشدة.

وأمّا التضخم فهو أمر مختلف، وقد تفادينا حالياً انهيار قيمة النقود وتقلبها المتواصل في علاقتها بالسلع الاستهلاكية. ويرتبط التضخم بكل الأزمات الاقتصادية للحداثة، ووصل إلى نقطة قياسية في أثناء جمهورية فايمار (قبل صعود هتلر للسلطة في ألمانيا)، عندما وصل سعر كيلو الخبز إلى مليون مارك ألماني، أو في الأرجنتين في سبعينيات القرن العشرين، عندما ارتفع ثمن الخبز في تصاعد لانهائي. فالتضخم هو أسوأ عواقب أية أزمة اقتصادية، لأنه يقضي على مدخرات الحياة ويؤدي إلى الجوع في وقت قصير، فلا يستطيع المال شراء أي شيء، ويسود اليأس، وهكذا يستفحل سرطان خبيث بسرعة الحركة نفسها التي تتحرك بها العملة، فكلما انتقلت من يد إلى أخرى قلّت قيمتها. وقد أنقذنا اليورو من التضخم، وسيتم إنقاذ اليونان من التضخّم المستفحل ما دامت في منطقة اليورو، لأن العودة إلى عُملة الدراخما اليونانية ستكون كارثية.

ليس اليورو عُملة مضادة للتضخم، ولكنه عملة أغلب دول المجتمع الأوروبي وعُملة دولٍ قوية (تتصدرها ألمانية)، وليس لديها أية نية للوقوع في فخ فايمار مرة أخرى؛ إنها تمتلك الأدوات اللازمة لصده وإبقائه بعيداً، وهي تفرض هذه الأدوات على الجميع، ومن بينها وجود ميزانية معقولة، وسقف لسعر الفائدة، وخفض للدين العام وخفض سرعة تدوير المال، وهذا يسمى سياسة «مقاومة التضخم»، ونحن ندفع الثمن من جيوبنا (وشتان بين ذلك ونظريات كينز التي تم تطبيقها لحل أزمة عام ١٩٢٩).

ولسوء الحظ، إذا لم يتم إصلاح هذا الوضع بالتدخل المناسب، فإنه يولّد مشكلات أخرى في سلسلة من ردود الأفعال الكارثية؛ فالاستغناء عن العاملين يحْرم الأسر من القوة الشرائية، ويلتهم المدخرات، ويخفض الاستهلاك، مما ينعكس بالسلب على التجارة والإنتاج؛ إنه يفتح الطريق إلى الركود، وهو أفظع وجه للأزمة الاقتصادية، فلا تخفض الدولة والحكومة التوتر، بل تدفع في الاتجاه المعاكس وتزيد من الضرائب، مما يزيد الطين بِلة.

وتتميز هذه الأزمة بدوامها، فقد انقضى عهد «الأوضاع الحرجة» السيئة التي كان من الممكن حلها على فترة قصيرة، حيث تتسم الأزمات الراهنة بالغموض والانتشار الشديدين لأنها تشمل أنحاءً كثيرة من كوكب الأرض، ولذا فهي تستغرق دهوراً حتى تتزحزح؛ إنها تتزحزح ببطء شديد، على العكس من السرعة التي تتحرك بها الأنشطة البشرية في الواقع المعاصر، وأي تكهن بالحل يجري تحديثه باستمرار، ثم يتم تأجيله لأجل غير مسمى، ولا يبدو أن الأزمة ستنتهي أبداً.

وما إن تنتهي أزمةٌ ما حتى تظهر أزمةٌ أخرى أو ربما تكون الأزمة الكبيرة نفسها التي تتغذى على نفسها وتتغير عبر الزمن، وتحول نفسها وتولد نفسها من جديد مثل كيان فظيع ماسخ يلتهم ملايين البشر ويغير قدرهم، ويجعل ذلك قاعدة الحياة لا استثناءها، ويصير عادة يومية لابد أن نتعامل معها، وليس مجرد مشكلة مزعجة مؤقتة يمكن التخلص منها بأسرع طريقة ممكنة.

إن العيش في حالة أزمة دائمة لا يبعث على السرور، ولكن يمكن أن ينطوي على أثر إيجابي، لأنه يوقظ الحواس ويجعلها على أهبة الاستعداد، ويُهيئنا نفسيّاً للأسوأ. فلابد أن نتعلم العيش مع الأزمة، كما تعودنا على العيش مع مشكلات عويصة فرضها علينا تطور الزمان: التلوث، والضوضاء، والفساد، والخوف. والخوف هو أقدم شعور يصاحبنا في واقع غير مأمون.

علينا أن نعتاد العيش مع الأزمة لأنها ستدوم.

زيجمونت باومان: أعتقد أن فكرة «الأزمة» تتجه اليوم إلى العودة إلى جذورها الطبية، حيث ظهر هذا المصطلح ليشير إلى لحظة يكون فيه مستقبل المريض في يد قدر مجهول، حيث يحدد الطبيب التشخيص والعلاج اللازم لمساعدة المريض على التعافي التدريجي. فإذا ما تحدثنا عن أزمة ما، بما في ذلك الأزمة الاقتصادية، فإننا نعبر عن شعور باللايقين، عن شعور بجهلنا بمصير الأمور، كما نعبر عن رغبة شديدة في التدخل، بمعنى انتقاء الإجراءات الصحيحة واتخاذ قرار بتطبيقها على الفور. وعندما نُشخص موقفاً على أنه «وضع حرج»، فإننا نعني اقتران التشخيص والدعوة للفعل. ويوجد تناقض مزمن هنا، ذلك لأن دخول ظهور اللايقين/ الجهل لا يبشر بفرصة

انتقاء «الإجراءات الصحيحة»، ولا سير الأمور في المسار المرغوب.

ولكن دعني أركز هنا على الأزمة الاقتصادية، فأنت بدأت بتذكيرنا بأهوال حقبة العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، وهي الحقبة التي صار يُقاس على أساسها كل تعثر للاقتصاد منذ ذلك الحين، كما أنك تساءلت إذا ما كان من الممكن وصف الانهيار الحالي بأنه تكرار لما حدث في تلك الحقبة. إنني أُقر بأن هناك تشابهات مثيرة كثيرة بين الأزمتين ومظاهرهما (وبخاصة صعود معدلات البطالة واللامساواة الاجتماعية المتزايدة)، ولكني أرى أن هناك فرقاً مهماً بين الأزمتين يميز بينهما وربما يجعل المقارنة في غير محلها.

صحيح أن ضحايا انهيار الأسواق المالية في نهاية العشرينيات كانوا يرتعبون من جنون الأسواق وهي تقضي على الثروات والوظائف وترغم الشركات القوية على الإفلاس، ولكن لم يراودهم أدنى شك في الوجهة التي لابد لهم فيها من البحث عن النجاة، وبالطبع كانت الدولة هي وجهتهم، الدولة القوية، والقوية بما يكفي لدفع الأمور إلى التوافق مع إرادتها. فربما اختلفت الآراء حول الطريقة المثلى للخروج من الأزمة، وربما اختلفت اختلافاً كبيراً، ولكن لم يكن هنالك من خلاف حول من سيدفع الأمور إلى الطريق المختار في نهاية المطاف، بالطبع كانت الدولة هي من سيفعل ذلك، فهي المجهزة بالوسيلتين الضروريتين لإنجاز تلك المهمة: السلطة (القدرة على فعل الأشياء)، والسياسة (القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها). وأنت ذكرت كينز في هذا السياق، حيث أدرك طريق الخلاص بالخبرة أو الحدس السائد آنذاك، ووضع رهانه على سلطة الدولة وسياستها، فكانت توصياته معقولة ما دامت الدول «القائمة بالفعل» تتمتع بالقدرة على تلبية التوقعات الشعبية. واقع الأمر أن أثر الانهيار بسط إلى أقصى الحدود نموذج «السيادة» لدولة مسلحة بسيادة مطلقة وكاملة على أراضيها وكل شيء تحتويه، حتى في أشكال متنوعة مثل الاقتصاديات السوفياتية التي تديرها الدولة، والاقتصاديات الألمانية التي تنظمها الدولة، والاقتصاديات الأمريكية التي تشجعها الدولة.

إن نموذج السيادة الذي تتمتع به الدولة القُطرية المهيمنة (الأمة/الدولة

في أغلب الأحيان) خرج من الحرب سليماً، بل جرى توسيعه، وتعزيزه، وترسيخه ليتلاءم مع الطموحات الشاملة لما يسمى «دولة الرعاية الاجتماعية»، تلك الدولة التي تحمي كل مواطنيها من تقلبات القدر، والمصائب الفردية والخوف من الامتهان، في كل صوره الكثيرة التي استحوذت على أجيال ما قبل الحرب (مثل الخوف من الفقر، والإقصاء، والتمييز، والمرض، والبطالة، والتشرد، والجهل). كما أن دولاً جديدة وأشباه دول غفيرة خارجة من بين أطلال الإمبراطوريات الاستعمارية قد تبنّت نموذج «دولة الرعاية الاجتماعية»، حتى وإن كان ذلك في صورة منقوصة، واتسمت «العقود المجيدة الثلاثة» التي تبعت ذلك بتوقع متزايد بأن كل المشكلات الاجتماعية المقيتة في طريقها إلى الحل، وبأن ذكريات الفقر والبطالة في طريقها إلى الدفن الأبدي.

في سبعينيات القرن العشرين، توقف التقدم في ظل البطالة المتزايدة والتضخم المستفحل وعجز الدول بصورة متزايدة عن الوفاء بوعد الحماية والتأمين الشامل. وبالتدريج، ولكن بمزيد من الوضوح، كشفت الدول عن عجزها عن الوفاء بوعودها. وبالتدريج، ولكن باستمرار، بدأت تتآكل الثقة والإيمان بقدرة الدولة. ففي الماضي كانت الدولة تقوم بأدوار معينة، وكانت تدافع عن أحقيتها وحدها في القيام بها بكل حماسة، وكانت الجماهير وأصحاب الرأي المسموع يدافعون عن هذه الأدوار باعتبار أن هذه الأدوار هي رسالتها وواجبها الأصيل. وفجأة بدت هذه الأدوار مُكلِّفة وثقيلة على الأمة/الدولة إلى درجة تعجز عن القيام بها. ورأى بيتر دركر (Peter Drucker) أنه آن الأوان لأن يتخلى الناس عن آمال الخلاص القادم «من أعلى»، من الدولة أو المجتمع. وما أكثر الناس الذين يحرصون على استيعاب تلك الرسالة! ففي الاعتقاد السائد الذي ساعد في انتشاره وترسيخه المتعلمون وصانعو الرأي، أُنزلت الدولة من مرتبة أقوى محرك للرفاه العالمي إلى أفظع عائق أمام التقدم الاقتصادي.

فهل كانت هذه لحظة فارقة في تاريخ المزاج الجماهيري؟ هل كانت فترة من فترات «خلو العرش»، أو «التوقف»؟ هل كانت امتداداً لأرض مجهولة لم يكتشفها أحد، ولم يرتدها أحد، ولم يرسم معالمها أحد، ولا يبدو أن المركبات الموثوقة القديمة تصلح للتعامل معها، ولكن المركبات

الجديدة الملائمة لذلك مازالت غير موجودة وتحتاج إلى تصميم وإنتاج وتجريب على الطريق؟ نعم، ولكن، كما حدث في أثناء الكساد العظيم في حقبة عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، كانت الجماعات الصانعة للرأي، وبالتدريج الدوائر المتزايدة من الرأي العام، تزعم أنها تعلم نوعية المركبات المطلوبة لتحل محل المركبات القديمة، التي كانت موثوقة في يوم من الأيام، لكن اعتلاها الصدأ وتأخرت عن الوصول إلى مقلب النفايات. لقد بدت واضحةً نوعية القوة العظيمة التي ستقود الطريق إلى خارج الأزمة، القوة المستعدة لذلك والقادرة عليه. هذه المرة، جرى استثمار ثقة الجماهير في «اليد الخفية للسوق» وفي القوة السحرية لطمع الخبازين، وهو الطمع الذي يمكن أن يعتمد عليه كل من يتمنون ظهور الخبز الطازج يوميّاً على مائدة إفطارهم (كما أوصى بذلك ميلتون فريدمان، ورونالد ريغان، ومارغريت ثاتشر، وتابعوهم ومتملقوهم ومساعدوهم المتحمسون المتزايدون، الذين كانوا منشغلين بالتنقيب عن مقولات آدم سميث وإحيائها وتنقيتها من عيوبها وإعادة تدويرها وإعادة تشكيلها للاستخدام العام). فكان يُرجى من «تحرير السوق» و«الخصخصة» إنجاز ما عجز تماماً عن إنجازه كل من ضبط السوق والتأميم والمشروعات الجماعية برعاية الدولة؛ كان لابد لأدوار الدولة أن تفسح الطريق للسوق، تلك المنطقة «المنفصلة عن السياسة»، أو أن تُطرح على كاهل الأفراد الذين يُرجى منهم الآن أن ينجزوا على نحو فردي، وبدافعٍ من طمعهم، ما لم يقدروا على إنجازه على نحو جمعي، بدافع من الروح الجماعية.

بعد «العقود المجيدة الثلاثة» أتت «عقود الوفرة» والعربدة الاستهلاكية والنمو المتواصل لمؤشرات الناتج القومي الإجمالي، وبدا الرهان على الطمع البشري يسدد الديون، وكانت أرباحه تظهر قبل تكاليفه بكثير، واستغرق الأمر عقدين من الزمان لمعرفة السبب وراء المعجزة الاستهلاكية؛ إنه اكتشاف المصارف وشركات بطاقات الائتمان لأرض بكر شاسعة مفتوحة للاستغلال، أرض يسكنها ملايين الناس الذين نشؤوا على «ثقافة دفتر التوفير» ومازالوا يتبعون الوصية البيوريتانية التي تحث على مقاومة إغواء إنفاق المال. وأخذ الأمر بضعة أعوام أخرى حتى أدركت المصارف أن العوائد الخرافية من الاستثمارات في الأراضي البكر لابد أن تنخفض وتصل

إلى مستوياتها الطبيعية إلى أن تختفي تماماً. وعندما حدث ذلك في نهاية المطاف، انفجرت الفقاعة، واختفى السراب اللامع للوفرة المتزايدة ظاهرياً تحت سماء تغطّيها سحب سوداء من عمالة زائدة، وإفلاسات، وديون غير محدودة، وانخفاضات شديدة في مستويات المعيشة، وانكماش الطموحات، وامتهان اجتماعي للطبقات الصاخبة المتطلعة للارتقاء حتى صارت طبقات تفتقر إلى الاستقرار والأمان وتعتريها مشاعر القلق والعجز والخوف.

فهل هذه أزمة أخرى للقوة الفاعلة؟ هل هي «توقف» آخر أو فترة من فترات «خلو العرش»؟ نعم، ولكن مع اختلاف، وهو اختلاف مصيري وجوهري؛ فمركبات «التقدم» القديمة تأخرت عن الوصول إلى مقلب النفايات، ولكن ليس هناك اختراع واعد يمكن للمرء أن يعيد فيه استثمار الأمل في إنقاذ الضحايا الحيارى؛ فبعد فقدان ثقة الجماهير بحكمة الدولة وقدرتها، تفقد الآن «اليد الخفية للسوق» مصداقيتها، وهكذا تفقد كل طريقة قديمة مصداقيتها، ومازالت كل طريقة جديدة، على أحسن تقدير، في طور التصور أو التجريب، وليس بوسع أحد أن يجزم بفاعليتها. وما دمنا نعي تماماً الآمال التي أخفقت، فليس لدينا عدّاؤون يمكننا الرهان عليهم، وهكذا فإن الأزمة هي فترة زمنية نقرر فيها استراتيجيتنا المقبلة، ولكن لا يبدو أن ترسانة الخبرة البشرية تحتوي على استراتيجيات موثوقة يمكن الاختيار من بينها.

إننا نعي وعياً مؤلماً أن السوق إذا ما تُركت لمنطق الأرباح فإنها ستؤدي إلى كوارث اقتصادية واجتماعية. ولكن هل ينبغي علينا، وهل بوسعنا، أن نعود إلى الأدوات القديمة التي كانت تستخدمها الدولة في الإشراف والتحكم والضبط والإدارة؟ أمّا القول بأنه ينبغي علينا أن نفعل فهو مسألة خلافية، وأمّا ما ليس عليه خلاف فهو أنه ليس بوسعنا أن نفعل ذلك، لأن الدولة ليست كسابق عهدها قبل مئة عام، وليست كما كان يُرجى أن تصير؛ فالدولة في حالتها الراهنة تنقصها الوسائل والموارد اللازمة للقيام بالمهام التي يتطلبها الإشراف الفعّال والتحكّم في الأسواق، فضلاً عن ضبطها وإدارتها.

لقد استندت الثقة بقدرة الدولة على القيام بواجباتها إلى الافتراض بأن الشرطين اللازمين لتحقيق الإدارة الفعالة للواقع الاجتماعي: السلطة

والسياسة، إنما هما في أيدي الدولة باعتبارها الحاكم السيادي داخل حدودها بلا منازع؛ فكانت السلطة تعني القدرة على فعل الأشياء، وكانت السياسة تعني القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها، وتحديد الأشياء التي ينبغي اجتنابها أو عدم فعلها على مستوى عالمي، حيث تكمن القدرة الفعالة على فعل الأشياء. ولكن تم تجريد الدولة من جزء كبير من سلطتها الماضية، الحقيقية أو المفترضة، واستولت عليها قوى عولمية متجاوزة للدولة تعمل في «فضاء التدفقات» المتحرر سياسيّاً (بالمعنى الذي حدده مانويل كاستلز (Manuel Castells)، بينما لم يتقدم المدى الفعال للقوى السياسية الباقية فيما وراء حدود الدولة، وهذا يعني بكل وضوح أن الموارد المالية ورؤوس الأموال الاستثمارية وتداول السلع وأسواق العمل تقع خارج نطاق مهام القوى السياسية الوحيدة المتاحة حاليّاً للقيام بمهمة الإشراف والضبط، وهكذا فإن السياسة المصابة بعجز السلطة (والإكراه) هي التي تواجه تحدي القوى المتحررة من السيطرة السياسية.

خلاصة القول، تختلف الأزمة الراهنة عن سابقاتها بأنها طلاق السلطة والسياسة، وينجم عن هذا الطلاق غياب القوة الفاعلة القادرة على فعل ما تتطلبه كل «أزمة»، أي اختيار الطريق وتطبيق العلاج الذي يستلزمه ذلك الاختيار، ويبدو أن هذا الغياب سيستمر في شل حركة البحث عن حل ممكن حتى تعود السلطة والسياسة إلى عُش الزوجية مرة أخرى. ولكن يبدو، في ظل العولمة، كما لو أن هذه العودة لا يمكن تصورها تقريباً داخل دولة واحدة، مهما كانت كبيرة وقادرة، ويبدو أننا نواجه مهمة صعبة تتمثل في رفع السياسة وركائزها إلى ذروة جديدة غير مسبوقة تماماً.

حكم الدولة بلا دولة

كارلو بوردوني: كانت كلمة «الأزمة» تستخدم في الماضي لتشير إلى أن المريض في حالة خطيرة وأنه أشرف على الموت، وكانت تلك الحالة تستدعي استشارة، بمعنى اجتماع عددٍ من الأطباء المتخصصين لمناقشة العلاج اللازم. ولم تعد «الاستشارة» تُستخدم في اللغة اليومية، خصوصاً بعد أن فك دكتور هوز سحر اجتماعات الأطباء، حيث يتحدثون عن كل شيء ويجربون علاجات مختلفة حتى يروا استجابات المريض. وقد عانت الأزمة

من الامتهان نفسه في مجالات أخرى، وهي الآن «في أزمة»، إذ انتقلت إلى مجال علم النفس، وأصبحت تشير إلى المزاج أو الوضع الوجودي والعاطفي.

وربما يفسر ذلك عدم ملاءمة تعريف «الأزمة» للوضع الراهن، الذي يبدو مستقراً إلى حد ما، على الأقل في المجال الاقتصادي، وهناك مخاطرة في استخدام مصطلح «الأزمة» للإيحاء بأن الوضع الذي نمر به ليس إلا وضعاً مؤقتاً، وأننا سنقدر قريباً على الخروج منه باستخدام العلاج المناسب.

إن انفصال السلطة والسياسة هو أحد الأسباب الحاسمة وراء عجز الدولة عن اتخاذ الاختيارات الملائمة، ويرى الفيلسوف الفرنسي إيتين باليبار (Étienne Balibar) أن الصدع البائن بين المحلي والعولمي قد أفضى إلى «حكم الدولة بلا دولة» الذي يحدث عبر «الحوكمة» governance[٢]، مما يؤدي إلى شلل النظام السياسي (التمثيلي الديمقراطي) على المستوى المحلي، بحيث يتحول إلى مجرد تصريف للأمور الإدارية اليومية، ويعجز عن التعامل مع المشكلات التي تفرضها السلطة العولمية (غير التمثيلية وغير الديمقراطية):

المدن المعاصرة أشبه بمقالب نفايات كبيرة (وهي صورة مجازية ابتكرها زيجمونت باومان)، وفيها تُلقي القوى العولمية المشكلات التي تصنعها. على سبيل المثال، الهجرة الجماعية هي ظاهرة عولمية تصنعها قوى عولمية، فليس هنالك من عمدة لأية مدينة في العالم صنع الهجرة الجماعية لأناس يبحثون عن الخبز والمياه النقية وغيرها من الأمور الضرورية، بل إن تأثير القوى العولمية هو ما يدفع الناس إلى الهجرة، فهو الذي يحرمهم من سبل العيش ويرغمهم على الهجرة أو الموت، ومن ثم فهذه مشكلة عويصة، ولكنهم يأتون إلى ميلانو، ويأتون إلى مودينا، ويأتون إلى روما، ويأتون إلى باريس، ويأتون إلى لندن، ويتعين على عمدة المدينة أو المجلس المحلي أن يتعامل مع الأمر، ولذلك فإنني أسميها مقلب نفايات. فالمشكلة تأتي من الخارج، ولكن المشكلة لابد من حلها، لحسن الحظ أو سوئه، في مكانها

(٢) Étienne Balibar, *Cittadinanza*, traduzione di Fabrizio Grillenzoni (Torino: Ballati Boringhieri, 2012).

المحلي على الفور(٣).

إن القرارات تتخذها قوى عولمية متجاوزة للقوميات بطبيعتها، وليس عليها أن تلتزم بالقوانين والنظم المحلية، بل إنها متحررة من المقاصد السياسية ومن الحاجات ذات الطبيعة الاجتماعية، باسم الموضوعية التي لا تعبر عن عدالة حقيقية.

إن الانفصال بين المستويين، بين العولمي والمحلي، بين السلطة والسياسة، كان سيبقى قائماً ومتعارضاً لو أن السلطة لم تحاول «التدخل» في السياسة، بمعنى تجاوز الاختلاف والمسافة بين المصطلحين، ومحاولة توحيد السلوك الصادر عنهما. وهي تفعل ذلك بالطريقة الوحيدة الممكنة، بأخذ مكان السياسة في تصريف الأمور المحلية/القومية، وإذا لم يكن ذلك ممكناً، فهي تفعل ذلك باتخاذ القرارات السياسية الملائمة مع الإقناع المنطقي أو الإكراه أو الاثنين معاً؛ فمع السيطرة على السياسة، يمكن للسلطة العولمية أن تهيمن بشدة على المجتمع وأن تمنع أية مقاومة.

يركز الفيلسوف الفرنسي إيتين باليبار على «الحوكمة» التي حلّت محل العلاقة المباشرة الملموسة بين الدولة والمواطن: «فليس الاتحاد الأوروبي سوى شبح دولة، لأنه لا يشتمل على أي عنصر فعال حقيقي للتماهيات الجمعية... إنه هيكل مشابه قد ينعم ببقاء دولة المواطنة التي ستمثل بالفعل حكم الدولة بلا دولة، تحت مسمى الحوكمة(٤)».

إن تقلب الحكومات الوطنية، وعجزها عن التكيف مع التغير، وعن تلبية المتطلبات التنظيمية الجديدة، وعن توفير شبكة الأمان التي تتطلبها العولمة، إنما يعني أن الحاجة إلى مشاركة الجماعات، باعتبارها الشرط الضروري للمجتمع المدني، تبحث عن حلول مقبولة في مكان آخر، وهي حلول لا تصلح دوماً للغرض، ولكن يمكن أن تصدر عن العاطفة أو الكراهية أو الخوف أو عمّا يسميه إيتين دو لا بويسي (Étienne de la Boétie) «العبودية الطوعية» (وهي عبارة عن قبول طوعي وخضوع تملقي للسلطة).

---

(٣) Zygmunt Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World* (Cambridge, UK: Polity, 2000).

(٤) Balibar, Ibid., p. 39.

على أية حال، إنها حلول تتشكك في جميع المنظومات الديمقراطية، أو إنها، في أفضل الأحوال، تصنع ظروفاً لأشكال جديدة وغير معهودة من التمثيل الديمقراطي.

إن الحلول متعارضة لأنها لا تحل المشكلة في كل تعقيدها، وهي تأخذ بالأساس شكل معاداة السياسة، وهو نوع من الرفض والنفور. إن «معاداة السياسة» (anti-politics) مصطلح غير دقيق، فهو يشير في اللغة الرسمية إلى نفور المواطنين من السياسات نفسها (فلا ذكر هنا للشعب لأنه يفترض صلة متبادلة مع الدولة صاحبة السيادة). وبدلاً من معاداة السياسة، يمكننا أن نتحدث عن «معاداة الحزبية»، ولكن من الواضح للجميع أن استخدام هذا المصطلح هو استخدام غامض إلى حدٍّ ما وخاضع للمنظومة، ويرسل بذلك رسالة سلبية واتهامية لمن يمارسون «معاداة السياسة».

ولكن معاداة السياسة، بالمعنى الذي حدده إيتين باليبار، أدت إلى ظهور الشعبوية والقومية، وهما أمران خطيران ومعرضان لأفظع الانحرافات. إن معاداة السياسة تمهيدٌ للأنظمة الاستبدادية والسلطوية، كما يبرهن على ذلك التاريخ الحديث؛ إنها تبدأ من رفض السياسة («السياسة لعبة قذرة»)، وتمر بتقديس الشخصيات الكارزمية القادرة على جذب اهتمام الجماهير وإعجابهم، وتتمكن من تبرير ديكتاتورية الرجل القوي، الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يضع الأمور في نصابها؛ فهناك دوماً رجل العناية الإلهية المستعد للتدخل عندما تتدهور العلاقة بين الدولة ومواطنيها.

القومية قصيرة النظر ومتنافية مع طبيعة العصر، فالعودة إلى القيم التقليدية المحلية المنغلقة إنما تبدو اليوم مشقة عبثية، لاسيما إذا ما اعتقدنا أنه من الممكن إرجاع السلطة المطلقة لصنع القرار وإدارة السياسات إلى المنطقة المحلية التي عليها أن تتعامل مع الاقتصاد العولمي. فالقومية اليوم، مثل الشعبوية، لا تتجاوز تمثيلية موسيقية كوميدية سوداء، حيث تضخّمها وسائل الإعلام للترويح عن الجماهير الذين يعتريهم قلق شديد ووجيه.

ولكن الأمر الأشد إزعاجاً هو «حكم الدولة بلا دولة»، الذي أطلقنا أنفسنا نحوه في حالة من اللامبالاة الساذجة؛ فقد حلّت «الحوكمة» محل حكومة وظيفية مقيدة بعلاقة من الثقة مع الجماهير. ولمّا كانت «الحوكمة»

خفية وراء كتلة ضخمة من البيروقراطية الفوضوية المستغلقة بصورة متزايدة، فإنها تدير الجماعات التي فقدت حارسها الحكومي بسبب من تمثيل متعارض أدى إلى ظهور فكرة «الديمقراطية الزائفة»، حيث تنقصها شروط «الإنابة» الديمقراطية: الوجهة السياسية والتحكم. وواقع الأمر أنه لا أحدَ يشترط وجهة سياسات الجماعات وأولوياتها (فليس هنالك من برنامج نعقد به مقارنة)، ولا ينظر أحد في عمل الجماعات والتزاماتها بإرادة الشعب وغاياته. وفي ظل هذه الفجوة المزدوجة الخطيرة، لا يمكن الحديث عن الديمقراطية...

إذا كانت السلطة تقع في يد الأسواق وأصحاب رؤوس الأموال والقوى المتجاوزة للقوميات التي تتحاشى أي تحكم ديمقراطي، فإن السياسة مسألة جدلية وخلافية؛ وهي تتخذ أوجهاً عدة: فهناك سياسة المجتمع الأوروبي التي تحددها الدول والأسواق القوية (القادرة على تحقيق سياساتها عبر جماعات الضغط)؛ وهناك سياسات الدول القومية التي ليس لديها أية سلطة، ولكنها تستمد مرجعيتها واستمراريتها من داخلها؛ وهناك سياسات محلية لديها سلطة محدودة وضئيلة لتصريف الأمور القائمة، من دون فرصة للتدخل في «الحوكمة» المستغلقة؛ علاوة على نطاق واسع من سياسات بلا سلطة، وسلطة بلا سياسات تُستخدم في المنظمات والمؤسسات والخدمات باستقلال متعارض.

ولا يدل ذلك على تكيف مع ظروف الأزمة ولا على اختيار أيديولوجي، بل يدل على تغير في طبيعة «السياسة». وأي شكل حقيقي من أشكال «معاداة السياسة» التي تُحيِّد الانشقاق، وتحد من أية نزعة عدائية حقيقية كإجراء وقائي، إنما يختزل الأحزاب السياسية إلى شجار متبادل على مشكلات وهمية يجري وضعها لإلهاء الجماهير عن المشكلات الحقيقية.

وتضمن معاداة السياسة استمرار اللعبة السياسية الدائرة بين الأحزاب، لكنها تحرمها من المغزى الاجتماعي، لأن المواطن يضطر إلى الاعتناء بأموره: «الدولة توجه رعاياها وتسيطر عليهم من دون أن تكون مسؤولة عنهم»[٥]، وهي بذلك تطبق نوعاً من «الحوكمة» الليبرالية الجديدة، التي يتضح أنها أسلوب للحكم غير المباشر.



(٥) المصدر نفسه، ص١٣٦.

يتوافق هذا الشكل من استقلال الأحزاب مع الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة التي تضرب بجذورها بوضوح في الولايات المتحدة، فهي تتمتع هناك بتاريخ طويل، وتلعب دوراً وظيفياً فعالاً في عملية التحول عن الطابع الجماهيري. ففي المجتمع الجماهيري، دفعت الحاجة إلى السيطرة الاجتماعية الصارمة إلى إرساء رابطة بين الدولة والمواطن عبر إدارة الخدمات والإدارة المباشرة للأنشطة اللازمة للأمن، كما شكّلت رابطة قوية من الاعتماد الذي يمكن أن يسند المواطن ظهره إليه ويطير به.

وإذا كان المجتمع الجماهيري هو أحدث مرحلة للحداثة، وأفضل محاولة للحفاظ على السيطرة الاجتماعية في وجه قوى خطيرة متفرقة، فمن الواضح أنه من اللحظة التي تبدأ فيها عملية التحول عن الطابع الجماهيري في حقبة ما بعد الحداثة يُترك الفرد بصورة متزايدة إلى أدواته الخاصة.

إن الروابط بين الدولة والمواطن يُصيبها الوهن، ويفقد المجتمع الترابط، ويصبح «سائلاً»، أو كما يقول إريك هوبزباوم في الفقرة التي صدرنا بها هذا الفصل: هناك حديث عن نهاية الدولة وسماتها الأصيلة[٦]. فالتحول عن الطابع الجماهيري هو في واقع الأمر عملية الوعي باستقلال الفرد، ولكنه أيضاً حالة من الانعزال والعزلة للمواطن العولمي، إنه حالة من فقدان الروابط الاجتماعية التي كانت تكفلها الجماهير نوعاً ما.

إن الانخفاض الحاد في الاستهلاك مؤشر مهم، ذلك لأن «العقود المجيدة الثلاثة» (بين عامي ١٩٤٠ و١٩٧٠) و«عقود الوفرة الثلاثة» (بين عامي ١٩٧٠ ونهاية القرن العشرين) شهدت حقبة من الحماسة الاستهلاكية والتفاؤل غير المسؤول، مما كان له بالغ الأثر في أسلوب الحياة والثقافة وسلوك الفرد (وحسبنا أن نتدبر العظمة المؤقتة لما يسمى «الاقتصاد الجديد»، وظهور الموضات الأنيقة غالية الثمن، وتوسع أسواق البضائع المتنقلة والعقارات).

صدرت «العقود المجيدة الثلاثة» و«عقود الوفرة الثلاثة» عن تطور سريع لدولة الرفاه الاجتماعي والثقة غير المحدودة بقدرتها على ضمان الرفاه

(٦) Hobsbawm, "Nations and Nationalism in the New Century".

والأمن للجميع، كما انبثقت عن استراتيجية سياسية دقيقة (عندما كانت السياسة مازالت تمسك بالسلطة)، وهذه الاستراتيجية استبدلت شمولية القمع والتدخل العنيفين في الحياة الخاصة للمواطنين لتحل محلها «شمولية الاستهلاك»، وهي طريقة جديدة لضمان السيطرة الاجتماعية بطرق أقل عدوانية وإن لم تكن أقل فاعلية.

تُعشِّش الليبرالية الجديدة داخل الدولة نفسها، على العكس من الليبرالية القديمة الباحثة عن نموذج السوق الخالص، المتروك للمشروعات الخاصة والمنافسة الحرة من دون أي تدخل للدولة (مزيد من السوق، قليل من الدولة). وترى ويندي براون أن الليبرالية الجديدة، على العكس من الليبرالية القديمة، تتجه إلى تمكين المواطنين ليصنعوا أصحاب مشروعات من أنفسهم، ومن ثم تأسيس أخلاق غير مسبوقة «للحساب الاقتصادي»، الذي يُطبَّق من أجل المنفعة العامة أنشطةً اعتادت الحكومة أن تكفلها[٧].

إن ممارسة الليبرالية الجديدة تُخضع الوظائف الاجتماعية للدولة لحساب اقتصادي، وهذه ممارسة غير معهودة أدخلت معايير قابلية النجاح العملي إلى الخدمات العامة، كما لو أنها شركات خاصة تنظم مجالات التعليم والصحة والأمن الاجتماعي والتوظيف والبحث العلمي والخدمة العامة والأمان في ملف اقتصادي.

وهكذا فإن الليبرالية الجديدة تسحب المسؤولية من الدولة، وترغمها على التخلي عن امتيازاتها المعهودة، وتتجه إلى خصخصتها التدريجية.

ويفضي فقدان السلطة إلى إضعاف السياسات الاقتصادية، مما ينعكس سلباً على الخدمات الاجتماعية. وترجع أزمة الدولة إلى حضور هذين العنصرين: عدم القدرة على اتخاذ قرارات ملموسة على المستوى الاقتصادي، ومن ثم عدم القدرة على توفير خدمات اجتماعية كافية.

ويؤدي ذلك إلى سياسات التقشف، واللجوء إلى تحرير السوق وتحول الصلاحيات المؤسسية، التي تُسند على نحو متزايد إلى الأفراد، كل ذلك من

---

(٧) W. Brown, "Neoliberalism and the End of Liberal Democracy," in: Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), pp. 37-59.

أجل ضمان وجود جهاز الدولة والحفاظ عليه وعلى امتيازاته التي صارت معدودة. في هذه المرحلة، تدخل الدولة في أزمة، ولا تكون راعيةً للرفاه الاجتماعي ولا ضامنةً له، وتصبح إحدى «الطفيليات» التي تتغذى على أجساد مواطنيها، فلا تنشغل إلا ببقائها، بل تطلب المزيد دوماً، وتعطي القليل في المقابل.

إن الاختيارات السياسية القائمة اليوم، في غياب السلطة الحقيقية «لوضع الأمور في نصابها»، لا تبدو إلا أدوات مؤقتة لحماية الامتيازات المكتسبة، وهي شكل متطرف من الدفاع عن النفس الذي يستحضر صورة الوجود في خندق مغلق ومحصن تماماً ومجهز بكل سبل الراحة، بينما تحترق برلين.

زيجمونت باومان: اسمح لي أن أبدأ من النقطة التي وقفت عندها؛ أعتقد أن حكومات الدول لا تتخذ اختيارات ولا قرارات في الوقت الراهن إلا عندما تُجبر على اتخاذها (أو على الأقل أنها تتظاهر باتخاذها) بضغط من حكومات أخرى في بلدان أخرى تفوقها في الإمكانات، أو بضغط من قوى مجهولة غير محددة وغير مذكورة في أي من دساتير الدولة، مثل «واقع العصر»، و«الأسواق العالمية»، و«قرارات المستثمرين»، أو «اللابديل».

التلكؤ والمراوغة والتسويف هي مفاتيح اللعبة اليوم، وأقصى ما يمكن أن تفعله الحكومات هو ما أسميه «التسويات»، وهي اتفاقات مؤقتة تتسم من البداية بأنها غير مقنعة ولا يُرجى منها أن تدوم، بل يُرجى في أفضل الأحوال أن تبقى لحين انعقاد الاجتماع التالي للمجلس الأوروبي، أو في الواقع لحين فتح الأسواق المالية بعد عطلة الأسبوع. ولنلاحظ المرات الغفيرة التي يُعلن فيها عن قرارات معينة، ثم يتم تأكيدها وتشريعها باعتبارها «صحيحة» وتفعيلها بعد مرور سنوات عدة، فتظهر فرصة لنسيانها في أثناء ذلك أو تدركها أحداث لا يمكن للمرء أن يتكهن بها، فتموت في مهدها.

وهناك أسباب وجيهة تساعد التلكؤ على الإمساك بزمام الأمور، في صحبة إخوانه في نزع السلاح، وأعني المكاتب التي كانت مشغولة يوماً ما بأهل التخطيط والتصميم وواضعي الاستراتيجيات والقادة وغيرهم من مدمني صناعة القرار. وأحد أهم هذه الأسباب هو «القيد المزدوج» الذي تقع فيه

الحكومات الراهنة في البلدان الديمقراطية؛ فجميع هذه الحكومات معرضة لضغطين متناقضين يمتنع التوفيق بينهما في الأغلب الأعم، ووجود هذين الضغطين يعني أن الحكومة مضطرة إلى النظر في اتجاهين متعارضين في آنٍ معاً، فتأخذ الاثنين بعين الاعتبار، وإن كان لديها أمل ضئيل في كسب قبول أي منهما لحلولها الوسط، الواهنة لا محالة. وعلى ضوء المسافة التي تفصل الموقعين اللذين يصدر عنهما الضغطان، فإن النظر في الاتجاهين سيؤدي في أغلب الظن إلى الحَوَل بدلاً من حلٍّ وسط مقبول. وللقيد المزدوج أثر ليس ببعيد من أثر قميص تقييد المجاذيب، فالنتيجة بالتأكيد، إن لم تكن الغاية، مماثلة في كلتا الحالتين، إنها التعجيز، بمعنى الحد الشديد من الحركة، لاسيما الحركة التي يقوم بها المستهدف من التقييد من تلقاء نفسه لغرض من اختياره.

ويصدر الضغطان عن الناخبين القادرين على إخراج الحكومة من منصبها ووضعها في منصبها، وكذلك القوى التي تمت عولمتها، القوى القادرة على الطفو من دون قيود في «فضاء التدفقات» المتجاوزة للأقطار والمتحررة من أعباء السياسة، والقادرة على اغتنام مزايا تلك الحرية، بل وإلغاء القرارات التي تتخذها حكومة أية دولة إذا ما وجدتها منافية لمصالحها أو غير ممتثلة بالقدر الكافي لتلك المصالح. وعلى العكس من الحكام المنتخبين أنفسهم، فإن القوى التي تمسك بهم في تلك الرابطة الثانية من «القيد المزدوج» لا تدين بأي ولاء للناخبين، وهي ليست مضطرة إلى الإنصات لمظالمهم ولا إلى التضحية بمصالحها لإسكاتهم.

إن إحدى السمات المميزة لفكرة «الديمقراطية» هي عقد انتخابات دورية لساسة الدولة، ويُعتقد أن هؤلاء الساسة يمثلون مصالح المواطنين، أو على الأقل أنهم يمثلون ما يؤكدون أنه في مصلحة المواطنين وقت الاقتراع، بشرط عدم تزوير نتائج الانتخابات ولا الوصول إليها بالإكراه أو التهديد به. وعليه فإن أي حزب سياسي وأي مرشح سياسي لابد أن ينصت باهتمام لأصوات الناس حتى يحدد مواقفه على ضوء الأمور التي يبدي الناس استعداداً لتأييدها، فلابد للمرشحين أن يصوغوا برامجهم وخطاباتهم الانتخابية بطريقة يأملون أن تخاطب هموم الناخبين ومطالبهم، ولابد أن يعطوهم وعداً بالاهتمام بهمومهم والاهتمام الجاد بتنفيذ مطالبهم. ولكن

الكلام أسهل من الفعل، فالوعود الانتخابية، كما هو معروف ومعهود، تتلاشى بعد وقت قصير من الاحتفال بالفوز، والأرجح أن الناخبين المدركين لذلك بعد فوات الأوان سيتذكرون تلك التجربة، ومع ذلك قد يلجأ الساسة إلى الوعود، مهما بلغت درجة المجازفة بخسارة المنصب بعد ثلاث سنوات أو أربع.

إن فكرة «سيادة الدول» التي افترضها صلح ويستفاليا، وفكرة الاتحاد الطبيعي/ المبارك السماوي للأمة والدولة، صدّرهما الفاتحون الأوروبيون إلى بقية العالم، وجرى توظيفهما في حقبة الاستعمار الأوروبي، وتطبيقهما في جبهات أعالي البحار التابعة للإمبراطوريات الناشئة المتمركزة حول أوروبا، بالقدر نفسه الذي تمت به ممارستهما في الأصل في العواصم الأوروبية الكبرى. وفكرة «سيادة الدول» هي أثر دائم للمغامرة الاستعمارية الأوروبية، وبخاصة في صورتها المعلمنة، ولكن أيضاً في صورتها الأصلية أحياناً، وتمثل هذه الفكرة في عصرنا ما بعد الاستعماري ـ في النظرية إن لم يكن في الممارسة الفعلية ـ المبدأ الحاكم للتعايش الإنساني في الأرض، والذي لا يمكن انتهاك حرمته، والذي يلتزم به الجميع في كل زمان ومكان، ونادراً ما يختلفون عليه، إذا ما اختلفوا عليه أصلاً.

والمشكلة هي أن هذه الفكرة منافية للواقع، وتتنافى معه بصورة متزايدة، ذلك لأن مقدماتها متوهمة، وفرضياتها غير واقعية، وتوصياتها العملية أقل معقولية. وفي أثناء النصف الأخير من القرن العشرين، ظهرت عمليات تحرير السوق، وقامت بنشرها والإشراف عليها حكومات الدول التي انضمت طواعيةً أو دُفعت إلى الانضمام إلى ما يسمى «الثورة الليبرالية الجديدة»، وأفضى ذلك إلى الانفصال المتزايد والاحتمالية المتزايدة لطلاق السلطة (القدرة على فعل الأشياء) والسياسة (القدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها). واقع الأمر أن السلطة التي كانت موجودة داخل حدود الأمة/ الدولة قد تبخرت وطارت إلى أرض مجهولة في «فضاء التدفقات»، وأمّا السياسة فبقيت كسابق عهدها مثبتة ومقيدة داخل حدودها القُطرية. وانشطر ميثاق السلطة والسياسة، ذلك الشرط الضروري للفعل الفعال والتغيير الهادف، وانقسم إلى سلطةٍ متحررة من كل شيء سوى التحكم السياسي البسيط، وسياسةٍ تعاني من عجز دائم ومتزايد في السلطة. واكتسبت تلك العملية كل سمات النزعة التي تستمد قوتها الدافعة والمكثفة من داخلها.

ولمّا كانت حكومات الدول تتعرض لاستنزاف سلطاتها وإضعاف قدراتها، فإنها تضطر إلى التخلي تدريجيّاً عن أدوارها التي كانت في سالف الزمان حكراً طبيعيّاً وأصيلاً للأجهزة السياسية للدولة لتتعهد بهذه الأدوار قوى السوق المتحررة من كل القيود. وأمّا التعامل مع الآثار الضارة، وربما المدمرة اجتماعيّاً، الناجمة عن الحرص المزمن للسوق على الطلب الجامح للربح على حساب كل القيم الأخرى، فجرى «إسناده» إلى ما يسميه أنتوني جيدنز «عالم سياسات الحياة اليومية»، وهو عالم متروك لمبادرات الفرد، وعبقريته، وقدرته على التحمل، وموارده غير الكافية تماماً.

ولكن تقليص بعض مهام الدولة لصالح قوى السوق وإسناد بعضها إلى سياسات الحياة اليومية إنما يؤديان إلى تدهور الثقة الشعبية بقدرة الحكومات على التعامل الفعال مع تهديدات متعددة للوضع الوجودي لمواطنيها. فليس الأمر مجرد إخفاق لحزب سياسي أو آخر، فهناك دليل متنام بأن تغيير الوجوه لا يؤدي إلى تغيرات جوهرية في السياسات الحكومية، ولا يؤدي إلى تغيرات في حجم الصعاب المرتبطة بالصراع من أجل البقاء في ظل ظروف من اللايقين البالغ، وهذا يعني أن نظام الديمقراطية التمثيلية نفسه، الذي وضعه بناؤو الأمة/ الدولة الحديثة، هو ما يتداعى الآن، حيث يتضاءل إيمان الناس بأن الحكومات قادرة على الوفاء بوعودها.

وهم ليسوا مخطئين في ذلك، فأحد الافتراضات الضمنية المهمة للثقة بكفاءة الديمقراطية التمثيلية هو أن المواطنين يحددون في الانتخابات حكام البلد في السنوات القليلة القادمة والسياسات التي ستحاول الحكومة المنتخبة أن تنفذها. والانهيار الذي حدث في الآونة الأخيرة للاقتصاد أظهر بوضوح إفلاس الديمقراطية التمثيلية، القائمة على الائتمان والثقة، وهذا ما يؤكده جون غراي (John Gray)، وهو أحد أبرز محللي جذور عدم الاستقرار العالمي الراهن، وذلك في تصديره للطبعة الجديدة من كتابه **الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العولمية**، حيث يتساءل عن الأسباب التي أدت إلى فشل الانهيار الاقتصادي في زيادة التعاون الدولي: «الحكومات من بين خسائر الأزمة، ويتسم منطق كل منها في العمل على حماية مواطنيها بأنه أكثر خطورة»[٨]،

(٨) John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalsim* (London: Granta Books, 2009).

ويرجع ذلك إلى أن «أسوأ التهديدات التي تواجهها البشرية هي تهديدات عولمية بطبيعتها»، بينما «تنعدم احتمالية أية حوكمة عولمية فعالة للتعامل معها».

واقع الأمر أن مشكلاتنا ترجع إلى أسباب عولمية، في حين أن أدوات الفعل السياسي التي ورثناها عن بنائي الأمم/الدول الحديثة اختُزلت إلى نطاق الخدمات التي تطلبتها الأمم/الدول الحدودية، وهي تشهد بأنها غير صالحة تماماً في التعامل مع التحديات العولمية المتجاوزة للأقطار. وأمّا نحن أهل هذا الزمان الذي مازال يعيش في ظل النموذج الذي أرساه صلح ويستفاليا، فنرى أنها هي الأدوات نفسها، والأدوات الوحيدة التي يمكننا تصورها حتى الآن، وعادةً ما نلجأ إليها في أوقات الأزمة، على الرغم من قصورها المزعج في تأمين السيادة، باعتبارها الشرط الضروري للنجاح العملي لتلك التسوية؛ والنتيجة الواضحة المتوقعة هي الإحباط الناجم عن قصور الوسائل اللازمة لتحقيق الغايات.

خلاصة القول، إن أزمتنا الراهنة هي في المقام الأول أزمة القوة الفاعلة agency، وإن كانت في نهاية المطاف أزمة السيادة القُطرية، فكل وحدة قُطرية ذات سيادة في الماضي ربما تمثل اليوم مقلب نفايات للمشكلات التي تصدر خارج نطاق أدوات سيطرتها السياسية، وليس بوسعها أن تفعل الكثير لإيقاف ذلك، فضلاً عن إبطاله، على ضوء السلطة الضئيلة المتاحة لها. وبعض الوحدات السيادية في السابق، وعدد متزايد منها في واقع الأمر، قد جرى إنزالها إلى مرتبة الشرطة المحلية التي تصارع من أجل قليل من القانون والنظام اللازم لحركة المرور التي لا يقصدونها ولا يقدرون على التحكم فيها. ومهما بلغت المسافة بين السيادة الصورية والسيادة الفعلية، فجميعهم مجبرون على البحث عن حلول محلية لمشكلات صادرة عن أسباب عولمية، وهذه مهمة تتجاوز بكثير قدرة الجميع باستثناء قلة معدودة تفوق الجميع في الغنى والموارد.

وما إن تقع الحكومات في قيد مزدوج، فإنه لا يبقى لها من خيار سوى الرجاء أنه قبل إعلان موعد الانتخابات القادمة سيتم إصلاح خدماتها المطيعة المخلصة «لقوى الرابطة الثانية» بحزمة متزايدة من الاستثمارات وعقود

التجارة، ورسائل الطمأنة. ولكن علينا أن نلاحظ أن الساسة يخفقون في الوفاء بوعودهم، ولا يجدون تلبية لتوقعاتهم من جانب «قوى الرابطة الثانية» (الأسواق المالية، ورؤوس الأموال المتنقلة، والمضاربين برأس المال، ومن على شاكلتهم من «المستثمرين العالميين» باللغة السياسية المهذبة). فليس هنالك من شيء يعوض عن الإحباط الذي يعانيه الناخبون ويمتص غضبهم، بل وليس هنالك من بارقة أمل في نهاية النفق، فقد طال انعدام الثقة النظام السياسي بأسره، ربما باستثناء قطاعاته الهامشية سريعة الزوال والمختلفة عن المركز، ويطالب المواطنون بنهاية للنظام الديمقراطي الذي مُني بالفشل وسوء السمعة، فالاختيارات التي تتم في لجان الاقتراع قلما تدفعها الآن الثقة المستثمرة ببديل، بل إنها في الغالب نتائج إحباط آخر صدر عن المهمة غير المتقنة التي قام بها المتقلدون للمناصب، ونادراً ما نجد أحزاباً قادرة على الافتخار ببقائها في منصبها أكثر من فترة انتخابية.

فإذا كانت مؤسسات الأمة/الدولة غير قادرة على الوعد بطرق يسهل السير فيها ولا بإصلاحها، فما القوة التي يمكنها أن تشغل هذه الوظيفة الشاغرة لإحداث التغير المجتمعي؟ وهذه مسألة جدلية؛ فما أكثر الطلعات الاستكشافية، وما أكثر المحاولات الرامية إلى إيجاد أدوات جديدة للفعل الجمعي، تتناسب مع ظروف العولمة المتزايدة بما يفوق الأدوات السياسية المستحدثة في عصر سيادة الدول وبناء الأمة، أدوات تتمتع بفرصة لتحقق الإرادة الشعبية بما يفوق ما يمكن أن تأمل في تحقيقه أجهزة الدولة «السيادية»، الواقعة في قيد مزدوج. وتتوالى قصص الاستطلاع من قطاعات كثيرة من المجتمع، وبخاصة من «الطبقة المفتقرة إلى الأمان والاستقرار»، وهي طبقة متنامية بسرعة تتشرب وتمتص كل ما تبقى من الطبقة العاملة الصناعية السابقة إلى جانب ما تبقى من الطبقات الوسطى. ولا يُوحّد بين هذه الطبقة سوى إحساس بالحياة على رمال متحركة أو في قاع بركان. وأمّا تضاؤل احتمالية اتحاد وحدات الاستطلاع في قوة سياسية جادة ودائمة ومؤثرة فيرجع إلى الظرف الاجتماعي، كما أن مصالح المشاركين فيه لا تقوم على أساس يمكن أن يوحدهم ويدفعهم للعمل معاً زمناً طويلاً بما يكفي لتحويل هذه المصالح إلى أدوات فعالة وموثوقة وبديلة عن الأدوات التي دفع عدم كفايتها وإفلاسها الواضح إلى التجارب الراهنة. وتتصدر إحدى هذه

التجارب وسائل الإعلام، وهي ظاهرة تسمى «حركة الساخطين»، وهي تقوم على تجارب سريعة النمو وسريعة الزوال، ولكنها تجارب مختلفة الألوان، من ميدان التحرير في مصر، إلى ميدان تقسيم في تركيا، وعبر حديقة زوكوتي بنيويورك. وربما يكون هارالد فلتسر[٩] على الطريق الصحيح عندما يبحث عن أسباب عميقة لتلك الظاهرة في الإدراك الجماهيري المتزايد بأن «الاستراتيجيات الفردانية هي بالأساس مجرد مُسكنات، وبأن مستوى السياسة الدولية لا يقدم احتمالية التغيير إلا في مستقبل بعيد، وهكذا لا يبقى للفعل الثقافي إلا المستوى الأوسط، مستوى مجتمع المرء، والقضية الديمقراطية المتعلقة بالطريقة التي يريد بها الناس العيش في المستقبل»، حتى وإن كانت تلك المعرفة غير ظاهرة أو لاشعورية، في أحيان كثيرة، وربما في أغلب الأحيان.

ولو أن كارل ماركس وفريدريك إنجلز في ريعان شبابهما وحماستهما واندفاعهما، وعكفا اليوم على كتابة البيان الشيوعي الذي وضعاه قبل قرنين من الزمان، فلربما استهلّاه بملاحظة مغايرة: «ثمة شبح يخيم على الكوكب، شبح السخط...». وما أكثر الأسباب الداعية إلى السخط، ولعل القاسم المشترك بينها هو نذير الجهل والعجز المهين الذي يتحدى احترام الذات والكرامة وينكرهما (ولا سبيل إلى الحيلولة دون ذلك). فالطرق القديمة المبتكرة في التعامل مع تحديات الحياة صارت معطلة، ولم تظهر بعد طرق جديدة فعالة أو هناك نقص شديد فيها.

السخط موجود، بطريقة أو أخرى، وقد رأينا طريقة لتنفيسه، وإن كان ذلك لفترة مؤقتة، وأعني بذلك الخروج إلى الشوارع واحتلالها، وأعداد المحتلين المحتملين للشوارع كبيرة، وهي تزداد يوماً بعد يوم؛ ذلك لأن الناس فقدوا الإيمان بالخلاص «من أعلى» (من البرلمانات والمواقع الحكومية)، وهم يبحثون عن طرق بديلة لإنجاز الأمور الصحيحة، ولذا فهم يخرجون إلى الشوارع في رحلة استكشاف وجولات من التجريب؛ إنهم يحوّلون ميادين المدينة إلى معامل مكشوفة، وهناك يجري تصميم أدوات

---

(٩) انظر: Harald Welzer, *Climate Wars: Why People Will be Killed in the Twenty-first Century*, translated by Patrick Camiller (Cambridge, UK: Polity, 2012), p. 176.

الفعل السياسي التي يرجون أن تضاهي ضخامة التحدي، أو إنهم يعثرون عليها هناك بالمصادفة، ويختبرونها. . .

هذه هي عينة المشكلات التي يُرجى من الاتحاد الأوروبي أن يتعامل معها، وأن يحلها في نهاية المطاف، وهناك قاسم مشترك بين تلك المشكلات، أزمة القوة الفاعلة، أزمة الثقة بالقوى الفاعلة الباقية، أزمة الثقة الشعبية بفضائل الديمقراطية وجاذبيتها. والاتحاد الأوروبي هو إحدى أحدث المحاولات الراهنة لإيجاد حل محلي أو تخطيطه من الصفر، لمشكلات صادرة عن أسباب عولمية.

إن أوروبا اليوم، تماماً مثل بقية الكوكب، هي مقلب نفايات لمشكلات وتحديات صادرة عن أسباب عولمية. ولكن الاتحاد الأوروبي، على العكس من بقية الكوكب، وعلى نحو فريد تقريباً، هو أيضاً معمل يجري فيه تصميم الطرق اللازمة لمواجهة تلك التحديات والتعامل مع تلك المشكلات، ومناقشة هذه الطرق، واختبارها في الممارسة كل يوم. وربما يكون ذلك عاملاً واحداً، وربما العامل الوحيد، الذي يُكسب أوروبا، وإسهامها في شؤون العالم، أهمية كبرى لمستقبل الكوكب، الذي يواجه إمكانية تحول جوهري في التاريخ الحديث للتعايش البشري، وأعني بذلك القفزة الشاقة من «الكُليات المتخيلة» للأمم/الدول إلى «الكُلية المتخيلة» للبشرية بأسرها. وما زالت تلك العملية في مرحلتها الأولية، ولكنها مرحلة لابد أن تستمر إذا أردنا البقاء لهذا الكوكب وأهله، وفي تلك العملية يتمتع الاتحاد الأوروبي بفرصة القيام بمهام متداخلة/مجتمعة: هجمة الاستطلاع، وتأسيس محطة متوسطة على طريق الاستكشاف، وإرساء جبهة أمامية. وهذه ليست مهام سهلة، وليس هنالك من ضمان بنجاحها، وهي ستواجه أغلب الأوروبيين من العامة وقادتهم المنتخبين على السواء بكثير من الخلاف بين الأولويات المتعارضة والاختيارات الصعبة. ولكن، كما قال الرئيس الفرنسي فرانسوا هولاند في خطاب له بتاريخ ١٤ تموز/يوليو عام ٢٠١٣: «ليست السياسة سحراً، ليست حقيبة من الحيل، بل هي مسألة إرادة واستراتيجية وتماسك». وصدق فرانسوا هولاند فيما قال، ويسري ما قاله أيضاً على مستقبل الوحدة الأوروبية، وعبرها، على مستقبل حلم إيمانويل كانط منذ قرنين من الزمان بالوحدة الشاملة للبشرية بأسرها.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى جون ماكسويل كويتزي، وهو أحد أعظم الفلاسفة المعاصرين بين كُتاب الرواية، وأحد أبرز الروائيين المعاصرين بين الفلاسفة، وقد قال في كتاب له بعنوان «**مذكرات سنة سيئة**»: «إن السؤال عن سبب ضرورة تشبيه الحياة بالسباق، أو عن سبب ضرورة التنافس بين الاقتصاديات القومية بدلاً من التعاون فيما بينها، من أجل الصحة، هو سؤال لا يسأله أحد»(١٠)، ويضيف كويتزي قائلاً: «إن الله لم يخلق السوق، ولم تخلقها روح العصر، وإذا كنا نحن، المخلوقات البشرية، قد «صنعنا» السوق، أفلا يمكننا أن نفككها، أو أن نضفي عليها مزيداً من التراحمية؟ ولمَ يكون العالم ساحة للمبارزة بين المتصارعين حتى الموت، بدلاً من أن يكون خلية نحل منهمكة في التعاون؟»(١١). وهذه كلمات بسيطة، وأسئلة بسيطة، لا تقل وزناً ولا إقناعاً لغياب حجة أكثر تعقيداً تكتظ بالمفردات الأكاديمية وتهتم بأخذ ورقة من روح الأسواق، وإحراز نقطة، أكثر من اهتمامها بمخاطبة الحس السليم وإيقاظ العقل البشري من سباته ودفعه إلى الفعل. حقاً، لماذا؟ لابد لنا من أخذ السؤال الذي أثاره كويتزي بعين الاعتبار متى حاولنا فهم الأزمة الراهنة التي يمر بها الاتحاد الأوروبي، ومتى حاولنا أن نعرف كيف وقعنا فيها؛ وإذا كان من الممكن أن نخرج منها؛ فليست ضرورات اليوم إلا بقايا مترسبة من اختيارات الأمس، تماماً مثلما أن اختيارات اليوم تنجب الحقائق البديهية في وقائع الغد.

الدولة والأمة

كارلو بوردوني: قبل أن نتعمق في أسباب أزمة الدولة، اسمح لي أن أوضح معنى «الأمة»، فهذا المصطلح له دلالات ثقافية، كما أن أصوله البعيدة أقدم من مصطلح «الدولة»؛ فالأمة نعترف بأنها أمة حتى وإن لم نرسم حدودها بعد، وهي ليست دولة بقوانينها الخاصة، على الأقل على المستوى الرسمي؛ والناس المعترف بهم كأمة يشعرون بالحرية في الأرض التي يعيشون فيها، ولا يحتاجون إلى وضع حدود لحرية الحركة داخل الفضاء الذي يشعرون بأنهم ينتمون إليه.

---

(١٠) J. M. Coetzee, *Diary of a Bad Year* (London: Vintage Books, 2008), p. 79.

(١١) المصدر نفسه، ص١١٩.

ولكن ليس من الممكن لبلد ما أن يستمر في الوجود إلا كدولة تعزز هويته وتحمي حدوده، ففي حين أن فكرة «الأمة» عبارة عن شعور، فإن الدولة بطريقة أكثر براغماتية تحتاج إلى أرض تُرسخ فيها جذورها. ومن جهة أخرى، يرى يورغين هابرماس أن الجماعة الوطنية لا تسبق الجماعة السياسية، بل هي نتاج لها[١٢]. وهذا الرأي نقبله في جانب منه، إذا ما اعترفنا بأن فكرة الوطنية لا يمكن أن تنضج إلا داخل دولةٍ ما (كما يقول ماسيمو دازليو (Massimo D'Azeglio): «لسوء الحظ، صُنعت إيطاليا، ولكن لن يُصنع الإيطاليون»)، ومع ذلك فهذا الرأي لا يأخذ بعين الاعتبار الحاجة إلى وجود أساس من الشعور الوطني يمكن بناء دولة عليه.

الدولة والأمة يتلازمان ملازمة الحبيب لحبيبه، ولكن تغير ذلك في أواخر السبعينيات من القرن العشرين، والعقود اللاحقة، في اتساق مع ذوبان الحداثة.

كان عالم الأنثروبولوجيا أرجون أبادوري (Arjun Appadurai) هو أول من قال بأن مفهوم الدولة دخل في أزمة، لأن الهوية الثقافية نفسها هي التي دُمرت بسبب التغير الواقع[١٣]، وطال الشك فكرة الجماعة الوطنية القائمة على وحدة اللغة والتقاليد والدين والثقافة.

إن فتح الحدود يسبقه انفتاح ثقافي يزعزع اليقينيات العتيقة، وتدوم فكرة الأمة عن طريق «حبس» الأقليات اللغوية أو الدينية أو السياسية، على المستوى الزمني أو الجغرافي، في «جيوب ومواقع مستعصية»، في الجيتوات، وفي مخيمات اللاجئين، أو في ملاذات آمنة. وتبدأ «وحدة» الأمة في الانهيار ما أن تبصر جماعات الشتات الاعتراف بحقوق المواطنة الكاملة، وتطلب الاعتراف «بتنوعها» فيما يتعلق بواجب الاندماج (باعتباره الطريق المعهودة نحو المساواة).

وفي تسعينيات القرن العشرين، كان أرجون أبادوري يتحدث عن الدول

---

(١٢) Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays* (Cambridge, UK: Polity, 2000), p. 76.

(١٣) Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996).

ما بعد القومية، وفيها لم تعد جماعات الشتات وقائع عارضة ولا مؤقتة، بل وقائع طويلة الأمد ومتأصلة في المنظومة القائمة، باعتبارها جزءاً أساسيّاً من ثقافة البلد وتاريخه، ويضيء مصطلح «ما بعد القومية» بصورة أفضل مفاهيم سابقة من قبيل «العالمية» و«تعدد القوميات»، تلك المفاهيم التي مازالت ترتبط بالتبعية الاقتصادية والقانونية والعملية. . .

إننا نعيش في حالة أزمة دائمة، وهذه الأزمة تشمل أيضاً الدولة الحديثة، التي لم تعد بنيتها ولا جدواها ولا فعاليتها تناسب الزمن الذي نعيشه (بما في ذلك منظومة التمثيل الديمقراطي).

ثمة قضايا خطيرة كثيرة تواجه الدولة الحديثة، والأسباب كثيرة، ومنها ما صدر عن تغيرات تاريخية وثقافية عميقة في السنوات الأخيرة من القرن العشرين والعقد الأول من الألفية الثالثة، ومنها ما صدر عن اختيارات سياسية واقتصادية أدت إلى عواقب خطيرة في الحياة اليومية للناس، وزادت من سوء انفصالهم عن المؤسسات.

وأول هذه الأسباب هو انهيار نموذج سيادة الدول الذي أرساه صلح ويستفاليا، ويبدو ذلك مهماً لفهم الوضع الراهن الذي بدأ بفقدان معنى هذا النموذج الخاص بالتوازن بين الدول، والذي دام قروناً من الزمان، وكان الركيزة الأساسية للعلاقات الدولية، ذلك لأن صلح ويستفاليا (أوزنابروك/ مونستر) في عام ١٦٤٨ وضع بعض المبادئ الأساسية التي تقوم عليها حقوق الدولة الحديثة وحدودها، وكذلك النظام المدني الجديد المولود من رماد النظام الإقطاعي، والذي صوره توماس هوبز بصورة مجازية في كتابه عن **اللوياثان** *Leviathan* **(الدولة التنين)**، باعتبارها قوة وحشية تتألف من جميع الرجال الذين اجتمعوا معاً واعترف الواحد منهم بالآخر في وحدة أسمى.

ولما كان هذا النموذج يقوم على مبدأ السيادة المحدودة، فإنه يرى في الدولة الحديثة سيادة مطلقة وكاملة على أراضيها وملكيتها في العلاقات الدولية.

وإذا كانت الدولة والأمة قد احتفظتا لزمن طويل بالقدرة على العيش معاً، والتوحد على المستويين التاريخي والقانوني عبر ثبات المبادئ الأساسية التي كفلتها الحداثة، فكان ذلك بفضل الاتفاقات التي أُبرمت في

صلح ويستفاليا، في نهاية حرب دينية طويلة حطمت أوروبا على مدار ثلاثين سنة. ومنذ ذلك الحين، وحّدت الدولة الحديثة، في الشكل الذي عهدناه على مدار قرون، ما يسمى باسم «النموذج الويستفالي»، الذي يضع قواعد الاستقرار العالمي، ويعترف بسيادة الدول داخل حدودها.

وفي الألفية الثالثة، نجد أن النموذج الويستفالي هو النموذج الذي يدخل في أزمة، ويسحب معه الدولة الحديثة، التي تصدر أزمتها عن فتح الحدود وعجزها الواضح في الالتزام بواجباتها نحو مواطنيها. في هذه المرحلة، نجد أن الحدود «الداخلية» هي التي يصدر عنها المشكلات. وهكذا فإن مسائل الأمن، والدفاع عن المزايا، والهوية، والاعتراف، والتقاليد الثقافية، التي كانت تلازم حدود الدولة، إنما يعتريها اليوم حالة من التبدل واللايقين والسيولة، ولا يمكن الوثوق بها بعد اليوم.

إن ذوبان الحدود الجغرافية أو الزمنية المفروضة على جماعات الشتات يؤدي إلى تحول عجيب، فإذا كانت الأغلبية في الماضي هي التي كانت تحبس الأقليات في «جيوب ومواقع مستعصية»، فإن هذه الأغلبية نفسها هي التي تحبس نفسها في «المجتمعات السكنيّة المغلقة بالبوابات» gated communities، وتحمي نفسها بوساطة أفراد الأمن، وبوساطة أجهزة التحكم الإلكتروني والأنظمة الأمنية، حرصاً منها على الخصوصية التي انعدمت في الخارج.

والآن من الواضح كيف دخل النموذج الويستفالي في أزمة مع تطور العولمة، التي محت قوتها التفجيرية الحدود بين الدول، وقوضت كل ادعاءات السيادة المطلقة. ولكن لا تقتصر عواقب العولمة على تقويض قواعد العلاقات الدولية، بل أدت إلى طفرة أخرى، حيث أزاحت سلطة الأمم/الدول، ورفعتها إلى مستوى أعلى. فهذه السلطة بعيدة الآن، وانتشرت في فضاء عولمي، وانفصلت عن السياسة، التي كانت ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً حتى وقت قريب، وهكذا جرى تجريد الدولة التنين من ذراعها المؤثر، وصارت جسداً ممثلاً به يتقلب في عجزه؛ إنها تنزعج، وتجادل، وتعلن، ولكنها لا تستطيع أن تفعل أي شيء حتى عندما تتخذ قرارات بالغة الأهمية، لأن الجانب الإجرائي هو مسؤولية الآخرين، ولا يخصها.

يقضي انفصال السياسة والسلطة على الدولة الحديثة، وبخاصة إذا كانت دولة ديمقراطية يعد دستورها المواطنين بالمشاركة في القرارات العامة التي تتخذها الآن جهات معينة بطرق غير ديمقراطية وغير خاضعة للرقابة. وتكمن مأساة الدولة الحديثة في عجزها عن تنفيذ قرارات محلية على مستوى عولمي؛ فالمواطنون، على سبيل المثال، ينتخبون ممثلين لهم في البرلمان الأوروبي، الذين ينتخبون بدورهم لجاناً ولجاناً فرعية، وتتخذ القراراتِ التنفيذيةَ جهاتٌ تنظيمية عليا، تتشكل على أساس من سلسلة من التغيرات المؤسسية، التي ينبغي أن تكون درجة تعقيدها كفيلة بالحيادية والاستقلال.

ولو كان الأمر مجرد مسألة متعلقة بالبيروقراطية، التي يُعقّدها وجود أكثر من جهة، لظلت المنظومة تحتفظ ببعض من الديمقراطية، مع أنه ليس هنالك من علاقة مباشرة بين الناخبين في بلد أوروبي صغير وواضعي مسودة لائحة من لوائح المجتمع الأوروبي. ولكن تزداد خطورة المشكلة من اللحظة التي لا تتخذ فيها أهم القرارات بوساطة الجهات المؤسسية، كما يتطلب ذلك النظام الديمقراطي، حتى وإن كان شبكة فضفاضة، ولكن بوساطة النخب القوية، وبوساطة الشركات القابضة، والشركات متعددة القوميات، وجماعات الضغط، وما يسمى «السوق»، أي بوساطة مجموعة من أفعال شخصية، وعواقب فنية، واستجابات عاطفية، وإرادة سياسية، ومصالح خاصة تتداخل بكل طريقة مربكة وتحدد مصير ملايين الناس من دون أية مسؤولية. ويبدو أن كل شيء يحدث لأن هذه هي الطريقة التي يسير بها العالم، ولا يقدر أحد على معارضة ذلك؛ لا يقدر على معارضة ذلك المحتجون والمتظاهرون في الشوارع، فأقصى ما يقدرون عليه هو تحسين الرأي العام الذي تشتته كثرة المعلومات؛ بل ولا تقدر على ذلك الأمة/ الدولة، فهي لا تمتلك الأدوات اللازمة للعمل على مستوى عولمي، ولم تمتلكها في يوم من الأيام، لأن هذا الأمر لم يكن مطروحاً قط من قبل.

لقد كانت الحدود وفق النموذج الويستفالي حدوداً جغرافية وسياسية وقانونية واقتصادية، ولذا احتفظت دوماً بتوازن القوة والعلاقات الذي انعدم الآن.

تلازم أزمة الدولة أزمة النموذج الويستفالي، الذي أبطل يقينياته كلٌّ من

فتح الحدود، ووسائل الاتصالات السريعة، والاقتصاد العولمي أو المتجاوز للقوميات، والثقافة غير المقيدة بالمستوى المحلي، بل المتأثرة أيما تأثر باقتراحات ومعلومات وآراء من جميع أنحاء العالم، فالقرية العالمية التي تحدث عنها مكلوهان تشكلت، أو تتشكل، بفضل التبادل الاقتصادي والثقافي، ولكن على حساب أنظمة الدولة التي لا تتوافق اليوم مع الأزمنة المتغيرة.

وأينما سعت الدولة للحفاظ على عدم تغيير هويتها، أو حتى هويتها الثقافية وحدها، (المشابهة لهوية الأمة)، فإنها تخفق بشدة، ويعود ذلك بالأساس إلى المعلومات والوعي بالتغيير الذي يؤدي إلى حاجات جديدة.

الاتصالات تُطور الخيال، وتُوسع الرغبة، فليست الوسائل التكنولوجية الحديثة (الهواتف المحمولة، والإنترنت، وشبكات التواصل الاجتماعي) هي التي أحدثت العمليات التحررية في الآونة الأخيرة (بدايةً من الربيع العربي)، بل المعلومات والمعرفة والمقارنة بأنماط أخرى من الواقع. إن المعرفة هي التي تجعلنا على وعي باختلافاتنا عن غيرنا وتثير فينا الرغبة والفعل، فلا توفر التكنولوجيا سوى الأدوات اللازمة، والخيالُ الذي يثير التمرد يوقده الانتشار الواسع للتكنولوجيات الجديدة التي لا يمكن لأية دولة أن تمنعها، بما في ذلك الدول العازمة على الحفاظ على سلامة حدودها؛ فليست القوة ضرورية، ولا يمكن للسلطة أن تكبح الخيال عندما توقده المعرفة والاتصال.

والحكمة القديمة تقول: «المعرفة قوة»، والمعرفة في السياسة كانت دوماً مهمة، وبخاصة عندما كانت ضرورية لصنع القرارات التي تتسبب في مشكلات للمواطنين. ولهذا السبب، فإن كل الحركات التحررية أصرت دوماً على تعليم الطبقات الاجتماعية الضعيفة، ومحاربة الجهل، ومحاربة العجز عن الوصول إلى المعرفة.

لقد التمست الحكومات تحالفات جديدة في الاقتصاد، الذي وجدته أداة ناجعة للاستمرار في ممارسة سلطتها. ويرى مارك أوجه[١٤] أن الأسواق، تلك الأماكن الافتراضية، أو «اللاأماكن»، الخفية وغير الشخصية

(١٤) Marc Augé, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, translated by John Howe (London: Verso, 2009).

والمجردة من الحدود القُطرية، قد أصبحت السلاح النهائي لقوة متجاوزة للقوميات لا تعوزها دولة لتفعل ما تريد؛ فلا يمكن إنكار قوتها، لأنه قد جرى فصلها عن السيطرة السياسية، التي كان لابد إلى حد ما أن تضع المواطنين في الاعتبار وتطبق صورة من الديمقراطية، أي صورة من «المشاركة» في الكيان الجمعي للشعب. وبما أن السلطة قد جرى فصلها عن السياسة، فإنها بالمعنى الاقتصادي قد فُصلت عن أي تحيز أو حدٍّ للفعل، إنها حرة في التعبير عن كل إمكاناتها العدوانية في سعيها لتحقيق أهدافها الأولية، وهي بذلك مكسب اقتصادي.

هنا أيضاً تلعب المعرفة دوراً مهماً، فمعرفة الاقتصاد، وآلية السوق، وطريقة عملها، هي أمور جوهرية في مقاومة السلطة، حيث تكمن قوة الأسواق في جهل الناس، ذلك لأن العمليات والقرارات التي تنفذها الحكومات للسوق وما يتعلق بالسوق يجري قبولها قبولاً سلبيّاً بروح الاستسلام المشابه جداً للجبرية؛ فإذا انعدمت إمكانية الرد أو النقد، فلن يكون هنالك أكثر من مجرد احتجاج كئيب ومرتبك.

ولكن ليست السلطة والسياسة عالمين منفصلين يرتحلان على مستويين مختلفين بلا التقاء أبداً؛ فلا يرجع انفصالهما إلى عدم التوافق، ولا إلى التعصب، ولا سوء الفهم، بل إنه انفصال المصلحة لأغراض إجرائية، مثل زوجين انفصلا شكليّاً فقط لأغراض ضريبية؛ فالسلطة والسياسة اتحدتا، وتلازمتا تلازم الحبيب لحبيبه عندما كانت الدولة تمثل السيادة المطلقة، وكان النموذج الويستفالي مازال نافذاً.

لقد أضعف هذا الانفصال السياسة، وجعلها «عالة» على القوة الاقتصادية المتجاوزة للقوميات التي احتفظت معها، على الرغم من ذلك، بعلاقات الصداقة والود من أجل المنفعة المتبادلة. ومع أن السلطة اتخذت مكانة مستقلة ومهيمنة، فإنها تحتاج إلى السياسة حتى يمكن أن تصل إلى التحقق والاكتمال، وأن تصل إلى الجماعات البعيدة في الكوكب، حيث يمكن أن تملي أوامرها الاقتصادية؛ فمن دون القبول الطوعي من جانب السياسة، ستصعب مهمة السلطة في فرض قواعدها.

وبما أننا نتعامل مع سلطة اقتصادية، فإن تحقيق أهدافها يصبح مناسباً

وملائماً بتطبيق المبادئ الاقتصادية الأكثر ليبرالية وتنافسية، تلك المبادئ التي دافع عنها آدم سميث في القرن الثامن عشر، فممارسة سياسة «دعه يعمل، دعه يمر» (الحركة الحرة للبضائع) تناسب تماماً منطق العولمة.

لا قيود، لا عوائق، لا جمارك على تبادل المنتجات في العالم، فضلاً عن حركة المال، الذي يمثل القيمة الرمزية المقبولة للبضائع في كل مكان. وهكذا فإن المبادئ الليبرالية أو الليبرالية الجديدة تكيف تعاليم آدم سميث وريكاردو وأتباعهما بما يتناسب مع احتياجات العالم المعاصر، ولذا فإنها تلقى تأييداً من أغلب الدول الغربية التي تعاني من أزمة النموذج المرجعي الويستفالي، ويعد التطبيق الأعمى هو الخلاص الوحيد من الاضمحلال.

ويكشف هذا السلوك الذي يحافظ على بقاء الذات عن الفظاعة التامة للتكهن بانعدام النفع في المستقبل، والفرصة الوحيدة والأخيرة لاجتناب التحول إلى دولة مبيعات توفر خدمات تحت الطلب للمواطنين، من دون إمكانية لاتخاذ القرار أو التحكم في الأمور. وحتى تجتنب الدولة التحول إلى مجرد كيان بسيط للخدمة العامة، بلا سلطة ولا سياسة، فإنها تستمسك بالفرصة الوحيدة التي تتيحها السلطة الاقتصادية للحفاظ على مستوى عالٍ من الدور الوظيفي الذي يبرر وجودها ووجود «موظفيها الساميين»، وهذه الفرصة هي العمل بسياسات الليبرالية الجديدة.

وتسمح هذه العملية باستعادة بعض السيطرة على السكان، ولكن نتيجةً لقرارات اتُّخذت في مكان آخر، قرارات تتحملها الدولة وتترجمها على مستوى محلي.

وهكذا فإن الدولة هي الآن المنفذ لسلطة أعلى لا منازع لها، ولكنها في الواقع سلطة مناسبة لأن تخضع لها الدولة من أجل الحفاظ على الوضع القائم. وعليه فإن العواقب اليومية والاقتصادية والاجتماعية التي سيواجهها السكان لن يتم التعامل معها هنا، لأنه يسهل فهمها وبوسع كل واحد أن يراها، كل واحد يعيش في ممارسة الليبرالية الجديدة. واقع الأمر أن الأزمة هي انسحاب دولة الرفاه وأغلب الوعود التي وعدت بها الحداثة مواطنيها.

ويترتب على ذلك صعوبة تصريف الأمور، وانعدام جدوى الإجراءات الإصلاحية اللازمة للتعامل مع طوارئ لانهائية، فكل واحد يحاول أن يجد

حلولاً محلية (الحلول الوحيدة الممكنة) لمشكلات عولمية، في حين أنها بحاجة إلى حلول عولمية. وحتى تعود الدولة إلى القيام بوظيفتها المؤسسية الكاملة، واستعادة قوتها في السياسات العملية، ينبغي أن تكون دولة عولمية قادرة على التدخل على مستوى عالٍ من السلطة.

فالتيار الحالي في جميع الأمم الغربية، بدرجات متفاوتة، لا يواجه المشكلة، ولن يتعهدها.

ويفضي ذلك إلى «حكم الدولة بلا دولة»، بالمعنى الذي حدده بابيلار، وهو شكل من أشكال «الحوكمة» غير المباشرة، التي تريح نفسها من أية مسؤولية بنقل العبء إلى الفرد. ويكمن وراء هذا الاختيار ما يسمى «الفلسفة الليبرالية الجديدة»، وهي فلسفة أقرب إلى البراغماتية منها إلى الأيديولوجيا، في عالم حُظرت فيه اليقينيات الزائفة للأيديولوجيا حيناً من الزمن. والليبرالية الجديدة هي قرار طبيعي تقريباً، وهي أداة الحماية الذاتية لدولة تنوي الاستمساك بعنان الديمقراطية وتحيل على الديمقراطية التمثيلية، على الأقل بصورة شكلية، حتى وإن فقدت السلطة، ذلك لأن الليبرالية الجديدة، كما يوحي اسمها، لا تتبع الإصرار والقمع والتطفل، بل تسمح بحرية الحركة، ولكنها تسند إلى القطاعات الخاصة أغلب المسؤوليات التي كانت تتعهد بها الدولة في سالف الزمان، وهكذا نصل إلى ذلك الشكل الجديد وغير المعتاد تماماً من الحكم، بلا مسؤولية ولا مساءلة، «دولة بلا دولة»، وهذه هي ما بعد الحداثية (postmodernism)، أو بدقة أكثر «ما بعد - ما بعد الحداثية».

زيجمونت باومان: تمثل كتابات توماس هوبز محاولة لوضع أسس نظرية (مع شرعية براغماتية ووظيفية وأخلاقية) في ظل التمكين الذي حظيت به السيادة بفضل صيغة «الرعية على دين ملوكهم»، التي جاءت بها التسوية الويستفالية في مرحلتيها: أوجزبورغ (١٥٥٥)، وأوزنابروك/ مونستر (١٦٤٨). وكان من بين المحاولات الأخرى، وربما أكثرها تأثيراً آنذاك، كتاب الفيلسوف الفرنسي جان بودان عن الجمهورية أو سمة الحكم، الذي نُشر في عام ١٥٧٦، أي بعد مرور أربع سنوات على موجة الاغتيالات والعنف، التي أثارت آخر حرب وأفظعها وأكثرها دموية تقريباً من سلسلة الحروب

الدينية في مرحلة ما بعد الإصلاح الديني[١٥]. وقد أعلن جان بودان «السلطة المطلقة والدائمة للجمهورية»، وحتى يُبيّن ما يقصده بالسلطة المطلقة في الفصلين الثامن والعاشر، أكد أن «الأمير السيادي لا يحاسبه أحد إلا الله». ومع أن جان بودان بقي كاثوليكيّاً ملتزماً وخصماً وناقداً واضحاً للنزعة البروتستانتية الباحثة عن تأييد لسلطة الدولة في سلطة الشعب، فإنه كان في الوقت نفسه معارضاً قويّاً وقاسياً للتدخل البابوي في سلطة الأمير السيادية. وسواء عن قصد أو عن غير قصد، مهّد جان بودان، مثل توماس هوبز، الطريق إلى انفصال سلطة الأمير عن المسحة الدينية المقدسة، وهو الطريق الذي قاد في نهاية المطاف، في القرون اللاحقة، إلى أن تحل «الأمة» محل «الدين» في الصيغة الويستفالية. لقد أوحى جان بودان، مثل هوبز، بأن الأمير لا يحاسبه إلا الله، وتمكن بذلك من أن يحفظ للأمير امتياز السيادة الأصيلة الكاملة التي كانت لا توهب في السابق إلا بتنصيب إلهي، بينما يقوض في الوقت نفسه اعتمادها على لجان التنصيب الكهنوتية.

وجاء كارل شميت ليؤكد أن «كل المفاهيم المهمة للنظرية الحديثة عن الدولة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة... فالإله العليم أصبح المشرع العليم... والاستثناء في القانون أشبه بالمعجزة في اللاهوت»[١٦]، كما تتبع كارل شميت انتقال عصا السلطة في عقلانية القرن الثامن عشر، وبخاصة في مبدأ جان جاك روسو القائل «بمحاكاة الأوامر الثابتة للإله» باعتبارها النموذج المثالي للحياة الشرعية للدولة (وهنا يستشهد في استحسان بتفسير وضعه إيمل بوتمي عام ١٩٠٢ مفاده أن روسو يطبق على السيادي الفكرة التي يتصورها الفلاسفة عن الله؛ بمعنى أنه قادر على أن يفعل ما يشاء، ولكنه لا يشاء الشر)، أو ربما يعود الأمر إلى نقطة أبعد في الماضي، إلى ديكارت الذي كتب في خطاب إلى الفيلسوف مارين ميرسين يقول: «إن الله هو الذي وضع قوانين الطبيعة هذه مثلما يضع ملك من الملوك القوانين في مملكته»[١٧].

---

(١٥) Jean Bodin, *On Sovereignty* (1576), edited and translated by Julian H. Franklin (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992).

(١٦) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985), p. 36.

(١٧) المصدر نفسه، ص٤٦ ـ ٤٧.

إنه لأمر دال للأفكار الحديثة عن الدولة والسلطة والسيادة أن كارل شميت اختار المماثلة بين الاستثناء القانوني والمعجزة باعتبارها الحجة الكبرى للتأكيد على استنتاجه بأن الأمر مجرد صورة معلمنة للاهوت. والافتراض الكامن، الضمني والضروري، أن جوهر التشريع هو أن حكمة الاختيار إنما تقع في يد الشارع وليس في يد غيره، إنها في نهاية الأمر إرادة، فالمشيئة في نهاية المطاف هي التي تصنع الفرق بين التشريع المختار في الواقع وتعدد التشريعات الممكنة، التي يمكن تصورها، وإن لم تكن مطبقة.

ويعمل امتياز الاختيار في اتجاهين، فما جرى تشريعه يمكن إبطاله، وما جرى اختياره بالإرادة يمكن التخلي عنه بالإرادة، وما جرى رفعه إلى مرتبة القاعدة الملزمة للناس أجمعين يمكن تعليقه لفترة ما أو قصر تطبيقه على فئات بعينها. فبوسع الشارع أن يختار قانوناً كما يشاء، ووفق هذه المشيئة، وهذه المشيئة وحدها، يمكنه أن يضع استثناءات لتطبيقه، وهنا يكمن جوهر السيادة، إنه يكمن في قدرة السيادي على عدم التقيد بما يضعه من قوانين، وفي قدرته على وضع الاستثناءات، وفي قدرته على الإلزام وعدم الإلزام، وفي قدرته على فرض القاعدة ووضع استثناء لها، ففي نهاية المطاف «يستند النظام القانوني إلى قرار وليس إلى قاعدة»[١٨].

إن إلغاء/ تعليق القاعدة هو الذي يأتي بالدليل الدامغ على السيادة، فليس امتياز التشريع ولا وضع القاعدة الملزمة هو الذي يميز سيادة السلطة، بل إن الدليل الدامغ على السيادة هو امتياز الاختيار، بمعنى إظهار القدرة الفعالة على تعليق العمل بالقانون، والاستثناء من القانون، ووضع استثناءات للقاعدة. فالحاكم يمتلك السيادة ما دام يمتلك سلطة الاختيار بين الاثنين؛ صحيح أن الالتزامات تكون ملزمة لأنها تقوم على القانون الطبيعي، ولكن في حالة الطوارئ (وهي بطبيعتها حالة غير طبيعية تفرض تحديات غير طبيعية وتستدعي خطوات غير طبيعية) «تتوقف الصلة بالمبادئ الطبيعية العامة»[١٩]، وكان ذلك وسيلة شائعة يتم توظيفها متى تشكك الناس في سيادة الرب.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص١٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص٨.

فعندما ذهب موسى بأمر من الله إلى فرعون، وأوجس في نفسه خيفةً بأن فرعون سينكر الاعتراف بالأصل الإلهي للرسالة التي يحملها إليه، وعد الربُّ موسى بأن «يبسط يده إليه ويفيض على المصريين بالمعجزات» (سفر الخروج، ٣، ٢٠ ـ ١). فحتى يمكن «اتباع الأوامر الثابتة لله»، كان على السلطة الدنيوية ـ سلطة الحاكم السيادي ـ أن تبرهن على قدرتها على جعل أوامرها قابلة للتغيير. ومن دون هذه الإمكانية، فإن قدرة السيادي على جعل أوامره ثابتة بحق ومن غير شروط ستؤيد سيادة السيادي بالطريقة نفسها التي تؤيد بها المشنقة الرجل المشنوق. إن الإقدام على تجاهل القاعدة، وليس الحفاظ الروتيني على ثباتها الممل، هو الذي أخرج إلى النور قوة السيادي التي لا يمكن قهرها. ولم يسأم ميكيافيللي من تذكير أميره بأن مثل تلك الأعمال العظيمة لابد من تكرارها من حين لآخر حتى تبقى حاضرة في ذاكرة من يحكمهم، ذلك لأن قدرة الأمير على تعليق العمل بالقانون ووضع الاستثناءات للقاعدة، مثل قدرة الله على صنع المعجزات، تجعله مصدر القلق الدائم والمهيمن والقاهر الذي يصيب رعاياه. وربما نستشف أن هذا هو ما كان يقصده ميكيافيللي عندما نصح الأمير بالاعتماد على خوف رعاياه منه أكثر من الاعتماد على حبهم له.

وقد نشر أولريش بيك دراسة مثيرة(٢٠)، وفيها بارك أنجيلا ميركل، المستشارة الألمانية، أستاذة الحيل والمراوغات السياسية، باعتبارها «ميركيافيللي»، وهو تجسد جديد، مع تعديلات بسيطة تتطلبها المرحلة التي جرى تحسينها وتجديدها، أي تجسيد للبراعة المذهلة/ الرهيبة في انتهاك المعتاد والروتيني وإلغاء واجتناب التحول إلى قاعدة فريدة. إن الوعي بأن رتابة الاعتيادي يمكن كسرها على يد الأمير في أية لحظة، وبأن اختيار تلك اللحظة من سلطة الأمير تماماً، ومن سلطته وحده، يجب ألا يغيب عن ذهن رعاياه، وهكذا فإن قدرة الأمير على مخالفة القاعدة تفصله عن بقية الكون، في اتباع مخلص لنصيحة نيكولو ميكيافيللي. ويرى أولريش بيك أن أنجيلا ميركل حددت موضعها بين بنائي أوروبا والتابعين الأرثوذكس للأمة/ الدولة

---

(٢٠) انظر: Ulrich Beck, *German Europe*, translated by Rodney Livingstone (Cambridge, UK: Polity, 2013), p. 45ff.

من دون الانحياز لأي منهما، أو أنها، لنكن أكثر دقة، تترك الخيارين مفتوحين:

تقوم قوة ميركيافيللي على الحيطة، الرغبة في عدم فعل أي شيء... استراتيجية الامتناع عن المساعدة ـ الامتناع عن الفعل، عدم الاستثمار، عدم توفير الائتمانات والتمويلات... التردد باعتباره وسيلة للقهر، هذه هي طريقة ميركيافيللي، وليس هذا القهر هجوماً للمال الألماني، بل هو تهديد بانسحابه، وتأخير الدفع ورفضه[٢١].

إنه الإكراه على الاستسلام عبر التهديد بالانسحاب. التسويف، والمواربة، والمراوغة في الكلام، والتكتم على الأمور، ومقاومة اتخاذ القرارات، وعدم تقييد الأيدي، وعدم كشف النيات، هذه هي الطرق الجديدة للإبقاء على الآخرين في حالة ضبابية، وتقييد أيديهم وشل قدرتهم على اتخاذ القرارات، فضلاً عن فرضها. وهذا يفتح خيارات المرء بينما يغلق خيارات غيره، وهذا لا يكشف عن تحركاته المقصودة، وبذلك تصبح حسابات غيره متعجلة أو ميتة في مهدها أو غير مؤثرة بالمرة. وبوجه عام، يعيد هذا الأمر تشكيل الصراع من أجل الوصول إلى صنع القرار باعتباره لعبة صفرية.

بيد أن عزو حيل ميركيافيللي إلى فطنتها وحنكتها وبراعتها الفريدة سيكون أقرب إلى إغفال الغابة التي لا تمثل فيها هذه الظاهرة بعينها سوى إحدى أكثر الأشجار شيوعاً. إن التهديد بالانسحاب وترك اللعبة، مع ترك اللاعبين الآخرين يكتوون بالنار التي صنعوها، قد صار الآن أكثر الاستراتيجيات استخداماً، وربما أنجع استراتيجيات السيطرة. ولا تقتصر هذه الاستراتيجية على لعبة السياسة وحدها أو على مدرسة فكرية واحدة في فن صراع السلطة، بل إنها تضرب بجذورها في الانفصال الأحادي الجانب الراهن للاعتماد المتبادل في السابق بين الفئة المسيطرة والفئة الخاضعة للسيطرة؛ ففي حين أن علاقة الاعتماد المتبادل بين الرؤساء والعمال الذين يستأجرونهم قادت، على المدى الطويل، إن لم يكن على المدى القصير أو المتوسط، إلى مائدة المفاوضات والحل الوسط والتسويات الإجماعية (حتى

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٤٩ ـ ٥٠.

وإن كانت مؤقتة)، فإن الاعتماد الأحادي الجانب يجعل الإجماع غير محتمل للغاية بينما يسهل القرارات غير الإجماعية وأحادية الجانب من طرف الرؤساء، الذين لا يرتبطون اليوم بموقع محدد، بل يتمتعون بحرية الانتقال من مكان إلى آخر، فلم تعد حركة رأس المال حبيسة حدود الدولة، وعليه يمكن تجاهل رغبات القوة العاملة المحلية وقدراتها التفاوضية، فضلاً عن المطالب التي يمكن أن تدفع مصالح الرؤساء باتجاه الفعل الأمثل (أعلى الأرباح). وليس هنالك من حاجة للنظر إلى المحليين باعتبارهم «جيش العمالة الاحتياطية» الذي لابد أن يلجأ إليه أصحاب رؤوس الأموال إذا كانت مشروعاتهم تتطلب زيادة في الاستثمارات، ومن ثم فإن الحاجة إلى الإبقاء على تلك العمالة المحتملة في وضع جيد (بتوفير الغذاء والملبس والمأوى والتعليم والتدريب لهم) لا تدل على أي معنى اقتصادي من منظور رأس المال الذي يعي الآن أنه ينتمي إلى ما يسميه مانويل كاستلز «فضاء التدفقات»، وهو الفضاء الذي يتمتع بحصانة واضحة من تقلبات السياسة المحلية. وهذا استقلال جديد لرأس المال المتجول في «فضاء التدفقات» (فهو على العكس من «فضاء الأماكن» لا ينقسم إلى قطاعات منفصلة سياسيّاً ومحلية للغاية)، إنه فضاء زاخر بفرص الربح التي يصعب على المشروعات المتجولة/العائمة أن تتجاهلها أو تهملها أو تفقدها. وهذا الاستقلال الجديد هو الذي يقبع وراء الانسحاب أحادي الجانب من تأييد الالتزام المتجاوز لليمين واليسار بدولة الرفاه، وهو الذي يقبع أيضاً وراء اللامساواة العولمية والمجتمعية المتنامية بدرجة لم يسبق لها مثيل في عالمنا الأوروبي منذ القرن التاسع عشر. ويزيد هذا اللعب من المنافسة الشديدة والأنانية والتفاوتات الاجتماعية واللامساواة بالقوة والمنطق الراسخ نفسه الذي ولّد به «الاعتماد المتبادل» حدوداً للامساواة الاجتماعية، بما يعزز الالتزامات، والتحالفات الثابتة والدائمة، والتضامن البشري بوجه عام.

ويسري كل ذلك على الأمم/الدول بالقدر نفسه الذي يسري به على الشركات، وإن كان الموقف يختلف إلى حد ما في حالة «السيدة ميركيافيللي» التي تستمد قوتها من قيادتها لكيان سياسي ثابت من الوجهة الحدودية، فخيار الانتقال إلى مكان آخر إذا ما تأزمت الأمور ليس مفتوحاً لها، ومهما بلغت هيمنة ألمانيا في أوروبا، فإن الاعتماد بينها وبين أوروبا

هو اعتماد متبادل، وسيبقى اعتماداً متبادلاً؛ فألمانيا تحتاج إلى أوروبا والوحدة الأوروبية بالقدر نفسه الذي تحتاج فيه دول الاتحاد الأوروبي الأقل قوة وقدرة إلى اقتصاد ألماني قوي ومستقر، وهذه استراتيجية محسوبة لإثارة مزيد من اللايقين والقلق والخوف من أجل إرغام اللاعبين على الخضوع لسيدهم الذي يحدد المسار ويدفع الأموال. ولهذه الاستراتيجية حدودها التي لا يمكن تجاوزها، ذلك لأن انتهاكها سيدمر اللاعبين، وفي نهاية المطاف، سيدمر سيّدهم الذي يدفع الأموال، فلا يمكن إطالة أمد التسويف إلى ما لا نهاية، ولابد من إيقاف اللايقين قبل التعجيز الشامل للفاعلين، ولا يمكن لأي من المشاركين أن يترك طاولة المفاوضات، وهذا مصير مخيف وغير مقبول لقبرص واليونان كما هو مخيف وغير مقبول لألمانيا (ولبريطانيا أيضاً في الواقع، على الرغم من كل ما يبديه ديفيد كاميرون من مواقف محسوبة ليُهدّئ بها غضب القطاع المتخلف في حزبه)، فالمصالح نفسها التي يُتوقع من الدولة أن تحميها وتشجعها وهي تلعب دور الشرطة المحلية الحارسة للقانون والنظام الرأسمالي لن تسمح للأمور بأن تتجاوز الحد.

وهكذا فإن الأبطال والخصوم من كل الأطياف محكومٌ عليهم بالبقاء معاً، شاؤوا أم أبوا، رضوا أم لم يرضوا؛ لقد كُتب عليهم أن يلتقوا مرة أخرى، غداً أو بعد غد، في نهاية الجولة الراهنة من محادثات الموازنات المالية وبداية الجولة الجديدة...

هوبز و«الدولة التنين»

كارلو بوردوني: في البدء كان الوحش، اللوياثان، وهو كيانٌ مظلمٌ مخفيٌّ عن الوعي الشرير للجماهير، وكانت صورة اللوياثان التي قدمها توماس هوبز تصور جيداً منظور تكوين الدولة الحديثة لدى أهل القرن السابع عشر، الذين سئموا العيش في عالم تحكمه المصادفة والفوضى والفساد، وسئموا حروب الدين، وسئموا وجوداً قائماً على قانون أزلي يؤكد أن البقاء للأقوى، والأهم أنهم كانوا راغبين بشدة في تطوير أشغالهم في مناخ من الإنصاف المتبادل.

اللوياثان، كما يظهر من غلاف الطبعة الأصلية للعام ١٦٥١، هو مخلوق بيولوجي عجيب من التراث التوراتي، يتشكل جسده من أجساد

البشر، مثل لوحات الرسام الإيطالي أرسيمبولدو، وتتألف سمات وجهه من أشياء أو صور مرتبة بطريقة تبعث على الخداع البصري الذي يوحي بأنها كلٌّ متكامل. واقع الأمر أن لوحات أرسيمبولدو تستشرف ذوق عصر يشعر بالحاجة إلى إيجاد وحدة مفقودة، بمعنى جمع القطاعات المتنوعة للمجتمع وترتيبها، واستخدامها وفق دورها الوظيفي، لإحداث التوازن، الذي لم يعد طبيعيّاً، بل صار توازناً «مؤنسناً»، أي يخضع لحاجة الإنسان إلى توحيد القوى، ويمتثل للقانون، اللازم لإقامة مجتمع متحضر.

لقد تغلب توماس هوبز على المفهوم «الطبيعي» للمجتمع، وأكد بذلك الطابع المصطنع لما أبدعه: «الفن يذهب إلى أبعد من ذلك، محاكياً ذلك الكيان العقلاني، وأعظم أعمال الطبيعة، الإنسان. وأبدع الفن ذلك اللوياثان العظيم المسمى الكومونولث أو الدولة (Civitas)، التي ليست إلا إنساناً مصطنعاً»[٢٢].

ومن ثم فإن اللوياثان هو كلٌّ يتألف من رجال كثيرين، يقومون بكل الوظائف الحيوية المطلوبة، ولكلٍّ وظيفة مختلفة بما يتفق مع موقعه، ويعتمد العمل الناجح لتلك «الآلية» المعقدة على قيام كلٍّ بواجبه على نسق واحد ومنتظم. وانتظام الكل يضمنه الرأس («روح» اللوياثان)، أي الإرادة العليا «للسيادي» الذي «يعلو» الجميع، فهو من يقرر، ويوجه، ويُحرك، ويحدد أفعال الكل نيابة عن كل عضو، ويحتاج كل عضو إلى أن يتكيف مع هذه الإرادة العليا، وإلا سينهار النظام.

وفي إطار هذه الرؤية الثاقبة المبتكرة المذهلة في ماهية الدولة الحديثة، يمكننا أن نجد التطبيق الكامل لمبدأ التضامن الاجتماعي الذي هو أساس كل مجتمع، حتى إن الصورة المبتذلة للشعار «واحد للجميع والجميع لواحد» يُعاد تأويلها (مع تعديل سيميولوجي لا يُفهم دوماً)، بحيث لا يشير الشعار إلى الفرد بقدر ما يشير إلى وحدة الكل؛ فالواحد الذي يرزق الجميع، ويتوقع من كل واحد أن يشارك في قوام حياته (الدفاع أو التنمية)، هو الدولة بكل وضوح. ويمتلك الكيان الحديث الجديد قوة خارقة تفوق البشر، قوة أكبر من قوة السلطات التقليدية في الماضي، وهي أقوى منها بكثير لأنها لا

---

(٢٢) Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651) (London: Penguin, 1985), p. 81.

تعتمد على تنصيب إلهي، ولا على وراثة السلطة، ولا الإكراه بالقوة المادية، بل على إرادة الجميع، أو على الأقل، على إرادة الأغلبية، التي تحدد السمة الأخرى الملازمة للحداثة، ألا وهي تفويض السلطة عبر آلية التمثيل الجمعي، وهى التي يُشار إليها في الغالب بمصطلح «الديمقراطية التمثيلية».

وعلى ضوء هذه الاعتبارات، يتضح أن الدولة الحديثة، من بدايتها في صورة اللوياثان، قد تضمنت إضفاء طابع جماهيري موحد massification، وهو مصدر مهم من مصادر قمع الاستقلال الفردي، على العكس من منح الحرية «الاقتصادية» للطبقة الوسطى، التي تمتعت بالقيام بالأنشطة الإنتاجية والتجارية وتحملت مخاطرها. وإذا كان هذا التناقض يبدو غير مفهوم وغير متسق مع مطلب العمل معاً على نسق واحد ومنتظم لدى اللوياثان، فإنه يبدو على الرغم من ذلك أقل شرعية وأقل تماسكاً عندما يصبح الطابع «الطبقي» للحداثة واضحاً. فكل من لا يملكون القدرة ولا الإرادة ولا الوسيلة للإسهام في التنمية الاقتصادية والثقافية والمدنية للدولة (وهم الأغلبية الكبيرة) يكتفون بواجبهم كمواطنين، فيقومون بأنشطتهم في مجالات كفاءتهم، مما يعني العمل معاً لضمان القوة والدفاع وقوام الحياة، وكل الخدمات الضرورية لبقاء الجميع، وبقاء الأقلية المميزة. إن إسهامهم ضروري، ولابد من ضمانه بأي ثمن، إمّا بالإقناع أو بالقوة، حتى يمكن للدولة أن تتقدم ـ عبر أعضائها «الناشطين» (أصحاب المشروعات، ورجال الأعمال، والمفكرين، والقادة).

فليس غريباً أن سياسة أغلب الدول الصناعية المتقدمة، وبخاصة إنكلترا، كانت تتمثل في اتخاذ إجراء فوري للقضاء على الاغتراب الاجتماعي، الذي يستهدف الفقراء والعاطلين والمشردين والبائسين الذين احتشدوا معاً على حافة المدن الصناعية. إن «قوانين الفقراء» المتنوعة التي ظهرت في الفترة الممتدة بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر، لم تكن تتعلق بإطعامهم ورعايتهم بدافع الإحسان الذي تحث عليه المسيحية، بقدر ما كانت تتعلق بإعادة دمجهم في العملية الإنتاجية، فجرى منحهم الكرامة التي تكفلها الوظيفة، ليس لغرض إنساني، بل لغرض اجتماعي، حتى يمكنهم أن يسهموا في التقدم العام بطاقتهم المتواضعة، من دون أن يكونوا عالة على المجتمع؛ فإذا كانت وجهتهم النهائية في الماضي هي دور الضيافة والملاذات المتهدمة التي تديرها الأبرشيات، فإنها صارت الآن

المصنع، حيث العمل الإجباري، وعمالة السخرة الرخيصة، التي خدمت زيادة الأرباح وتقليل تكاليف الإنتاج في الصناعة الناشئة.

يقع التقدم نفسه في أيدي فئة قليلة، وفي التضحية بالجميع من أجل الخير العام، ومن ثم يقوم التمييز الاجتماعي على فكرة الحداثة، التي يتغذى عليها، بفصل «المُضحَّى بهم» المحكوم عليهم بأداء الوظائف الحيوية اللازمة لبقاء اللوياثان، عن المسهمين بطريقة أخرى، والمتميزين عن غيرهم بفرصة حياة أفضل.

من الواضح أن مبدأ الديمقراطية التمثيلية يصدر عن ذلك، فعلى ضوء الواجب الأساسي المطلوب تنفيذه في ضمان استمرارية الدولة، ليس بوسع كثيرين سوى «تفويض» سلطة صنع القرار إلى آخرين أكثر خبرة وتفانياً في هذه المهمة، وهذه ديمقراطية معيبة، كما لاحظ جان جاك روسو، ويصعب تمييزها من دستور اللوياثان نفسه، القائم على التخلي عن الاستقلال الفردي من جانب مواطني الدولة المطالبين بالقيام بواجبهم ووظيفتهم بلا جدال. فهدف الدولة الحديثة، في جانب منه، إنما يحدده الجدال في هذا المبدأ المطلق، بمعنى افتراض نقد سلوك السلطة التنفيذية، أي رفض تفويض السلطة الفردية إلا إذا كان من الممكن مراقبتها، وهذا يعني رفض الخطيئة الأولى لهيمنة الذات التي تهدد التوازن الذي تحقق بعد عذاب قبل ثلاثة قرون مضت.

الدولة هي الجهاز التنظيمي الكبير للأمم الحديثة، ويعود تأسيسها إلى القرن الخامس عشر، حيث أظهرت قدرتها على التحكم في أناس مبعثرين ومفتقرين إلى هوية بعدما خرجوا من النظام الإقطاعي. وقد استشرف توماس هوبز تأسيس الدولة الحديثة في كتاب له بعنوان «**عن المواطن**» (١٦٤٢)، وفي كتابه عن اللوياثان، حيث يصبح الحشد (العامة المبعثرون) مواطنين في اتحاد مع السيادي، وذلك بالخضوع لسلطته الموحِّدة. فالشعب، مع السيادي الذي يمثله، يصبحان واحداً، ولكن الشعب تخلى جزئيّاً عن استقلاله وامتيازات الحرية لصالح الحماية التي تكفلها الدولة.

لقد جرى إرساء الدولة الحديثة بفضل هذا العقد بين الجماهير والسيادي، الذي يشكلون به وحدةً يمكن التماهي معها. وهكذا يتم غرس

مفاهيم الأمة والثقافة والتقاليد بطريقة دائمة، ويجري تأكيد مبدأ الأقلمة (regionalization)، أي الارتباط بالأرض التي تتسع للملكية الخاصة، مركز المصالح الشخصية والحياة الأسرية. كل ذلك، إضافة إلى الاشتراك في اللغة والتقاليد والدين والثقافة، يساعد على تحويل الحشد، المتألف من أفراد، إلى كيان موحد صلب واحد، الذي يصبح شعباً. وفي مقابل ضمان الحقوق القانونية والأمن والنظام وحرية القيام بالمشروعات، تؤسس الدولة الالتزام الواضح بدفع الضرائب، وتمارس ضمناً السيطرة الاجتماعية، وكانت هذه السيطرة فظة ورسمية في صورتها الأولى، ثم أصبحت فيما بعد أكثر انتظاماً مع تأسيس مكاتب السجلات، وسجلات المواليد والوفيات والزواج وتغيير أماكن الإقامة، وتسجيل الممتلكات والأراضي، وتوثيق الممتلكات والمواريث، وإصدار رخص التجارة والإنتاج والبناء.

إن القمع العنيف من جانب دولة متطفلة حل محله فيما بعد تكييف لفكر الفرد مع الأمر الواقع، وهذا أمر لم يكن أقل هجومية، كما يتم عبر قوة التنويم المغناطيسي الذي يمتلكه التليفزيون ووسائل الإعلام الأخرى، فطريقة تواصلها تنتقل من أعلى، وهي طريقة سلطوية ومعاندة من جانب واحد إلى كثيرين، وتسير في اتجاه واحد، وتؤكد إضفاء طابع جماهيري موحد، بل وبصورة أكثر فاعلية. وكان تيودور أدورنو، مع غيره من أعضاء مدرسة فرانكفورت، مُحقاً في نقده القاسي للتكييف الذي تقوم به الثقافة الجماهيرية (وهي عملية أطلق عليها أدورنو «صناعة الثقافة»)، مع ظهور القيم الفنية العابرة التي لا تُستخدم إلا لدعم السوق[٢٣].

وهكذا فإن الدولة الحديثة وُلدت كياناً غير ديمقراطي للغاية، فكانت أقرب إلى المشنقة، وكان السيادي يملك سلطة مطلقة في اتخاذ القرار، سلطة صادرة عن تفويض «مطلق». ولا حاجة لذكر أسباب التفويض، فهي أسباب الاعتراف بالحقوق الفردية والملكية الخاصة وحرية التجارة والفعل والتمتع بالخدمات التي توفرها الدولة. وفي مقابل هذه الخدمات، يتخلى المواطنون عن سلطتهم واستقلالهم، في مقابل الالتزامات، مثل دفع

---

(٢٣) Max Horkheimer and Theodore W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (1947), translated by John Cumming (London: Verso, 1997).

الضرائب، والخدمة الإجبارية في حالة الحرب، والامتثال إلى القوانين واللوائح المفروضة. فليس هنالك من ديمقراطية، بل هناك سلطة عليا (الدولة الحديثة) بحاجاتها وقدراتها التنظيمية والوظيفية في دعم رعاياها والسيادي.

وهذا الأمر ليس كما في الديمقراطية الحديثة. وبينما كانت الدولة والسيادي محددين عند هوبز، يصعب تحديد الدولة داخل الكيان المتباين للممثلين النيابيين؛ فقد حدث انقسام في التمثيل، ولم يعد هناك سيادي واحد، بل نطاق واسع من الممثلين النيابيين تتألف منهم الدولة الديمقراطية. ومن الأسهل التماهي مع أحد الممثلين النيابيين المنتخبين أكثر من مجموعة متنوعة منهم، الذين يتولون مهمة تشكيل الدولة، حتى عندما لا يكونون جزءاً من الأغلبية ويحاربون ضد قرارات الأغلبية. ومن جهة أخرى، إذا كان جميع النواب هم أنفسهم الدولة، فإن هذا في حده يبرر صعوبة التمييز بين حزب وآخر، بين الأغلبية والمعارضة، فالجميع يتحرك داخل المنظومة نفسها، والجميع يمثل الدولة والامتياز الأيديولوجي الذي قد ميزهم زمناً طويلاً إلى أن مُحي في الآونة الأخيرة إلى الأبد من التاريخ.

وتزداد الأمور تعقيداً عندما تأتي العمليات الديمقراطية لتحطم مطلقية التفويض الضمني: المفوض الكامل الجامع لكل شيء. إن الحاجات الديمقراطية تستدعي استبدال التفويض الضمني (سواء تم الحصول عليه بالقوة أو بالوراثة أو بالحق الإلهي أو باتفاقات بين الأسر المالكة) ليحل محله حق التصويت في الانتخابات العمومية، أي التعيين بوساطة أغلبية مطلقة، وهذا أمر جديد لا يمكن الاستخفاف به لأن السيادي لم يعد مخولاً بسلطة أعلى ولا بقانون أعلى، بل بإرادة الشعب، أي من الأسفل، فمن الضروري الحصول على موافقة أغلبية المواطنين لأنها تمثّل الدولة والوحدة الوطنية.

هكذا تُولد الدولة الجمهورية، ولا يهم كثيراً إذا ما كان التصويت مباشراً أم غير مباشر، بانتخاب مجموعة من الممثلين المسؤولين عن انتخاب رئيس الجمهورية. وحتى لو أن رئيس الجمهورية (كما في دول عدة مثل إيطاليا) هو مجرد منصب شرفي مسؤول عن الإشراف على الالتزام بالدستور

وتعيين رأس الدولة، فإن المبدأ يبقى كما هو: التفويض مطلق، وليس هناك حق في الانسحاب...

زيجمونت باومان: الكلمة العبرية «لوياثان» تُترجم إلى الإنكليزية في التوراة (وكذلك في الاستخدامات العبرية الحديثة) بكلمة «حوت» whale، ويشير سفر أيوب (٤٠ و٤١) إلى اللوياثان باعتباره أحد الأدلة الحية على القدرات الإلهية الفريدة التي لا يمكن أن يضاهيها أيوب ولا غيره من البشر؛ ويسأل الربُّ أيوبَ سؤالاً بلاغيّاً: «أيمكن أن تصطاد لوياثان بِشص، أو تربط لسانه بحبل؟ أتقدر أن تضع خزامة في أنفه، أو تثقب فكه بخُطّاف؟... أيبرم معك عهداً لتتخذه عبداً مؤبداً لك؟... أي أمل في إخضاعه قد خاب. ومجرد النظر إليه يبعث على الفزع». هنا يسخر الربُّ من أيوب، ويتحدى أيوب أن يقوم بأمور لا يقدر عليها البشر، ويسخر من شعور أيوب بالطمأنينة والاعتداد بالنفس باعتباره أحد أعضاء الجنس البشري؛ فاللوياثان يفضح عبثية الأحلامِ البشرية (لبشر واحد) بإخضاع شيء لا يصنعه ولا يملك السيطرة عليه، فضلاً عن استعباده.

هذه الصورة التوراتية على وجه الخصوص ألهبت الخيال البشري بدرجة تفوق غيرها من الرؤى الأسطورية، ولقد مرت عبر العصور بإعادة تدوير، وكما يرى كارل شميت في دراسته عن اللوياثان في فكرة الدولة عند توماس هوبز (١٩٣٨)، فإن ثروة تأويلاتها اللاهوتية والتاريخية هي ثروة متوحشة كل التوحش. ولكنّك يا كارلو أبديت ملاحظة دقيقة، وهي أن «التوحش البيولوجي» استثمره توماس هوبز على الرغم من ذلك بمعنى جديد حتى يجعله ملائماً للخطاب الاجتماعي والسياسي الذي نواه المؤلف؛ وهذا المعنى الجديد تكشف عنه صورة الغلاف التي ظهرت على الكتاب في الطبعة الأولى، إذْ تصوّر إنساناً ضخماً يتمتع بأذرع تتألف من مجموعة كبيرة من الوجوه البشرية الدقيقة. والمفهوم الذي تنطوي عليه الصورة، كما يشرح ذلك توماس هوبز في الفصل السابع عشر من الكتاب الثاني (**«عن الدولة»**)، هو شخص أو كيان ضخم وقوي ـ الدولة ـ يتحقق وجوده بتماسك مجموعة كبيرة من الأفراد بينما يقدم إطاراً يحتويهم. وإن كان المشار إليه «اللوياثان» في العنوان يتقلص معناه في نهاية الفصل الثامن والعشرين ليشير إلى «الحاكم» Governor (باللاتينية Rector)، صاحب السلطة العليا، وموزع عمليات الثواب

والعقاب التي تقوم عليها الدولة باعتبارها كُلية متماسكة بفضل وحدتها السياسية، ومن ثم فإنه يصبح مثل اللوياثان الذي قال الرب إنه ليس له نظير بين القوى الأرضية. ونحن نعلم أن الكيان الأسطوري الآخر، البهيموث (Behemoth)، في الصور المجازية السياسية عند توماس هوبز، إنما يرمز إلى القوة الأخرى التي يواجهها اللوياثان ويصارع من أجل نزع سلاحه وإخضاعه، وهذا يعني أنه يرمز لقوة الفوضى والتمرد والعداوة المدمرة المتضمنة دوماً في «الحالة الطبيعية» للبشر إلا إذا جرى استبدال حالة الطبيعة أو إخضاعها لحالة «مصطنعة» تمثلها اللوياثان، تلك القوة القديرة المتألفة من بشر كثيرين متفردين ومبعثرين ومجبرين على التعايش السلمي. فلا يمكن قمع النزعات المَرَضية عند البشر للأبد بصورة كاملة، وليس من المحتمل أبداً أن تتلاشى، وليس فرض اللوياثان على البهيموث مهمة يجري القيام بها مرة واحدة وللأبد، بل هي وظيفة يجري القيام بها باجتهاد للأبد من دون انقطاع، فاللوياثان هو العلاج الوحيد ضد حكم البهيموث (قصير الأجل حتماً لأنه يدمر نفسه بنفسه)، ومن ثم فهو الشرط الضروري لاستمرار الوجود البشري على الأرض. ويستشهد كارل شميت بآراء توماس كارليل (Thomas Carlyle)، ويختزل الوضع البشري إلى صيغة بسيطة: الفوضى زائد الشرطة.

وإذا أردنا أن نعبر عن ذلك بلغة حديثة، يمكننا القول بأن الكيان السياسي يتعرض للخطر ويبقى دوماً معرضاً لخطر الانقسام والتفكك بسبب قوة توكيد الذات من جانب الأفراد (وهي قوة متباعدة عن المركز)، وبسبب قوة الضبط التي تفرضها الدولة وتديرها (وهي قوة متحركة نحو المركز). ولكن القوة الأولى «طبيعية» (بمعنى أنها ليست من اختيار بشري حتى وإن صنعها البشر)، وأمّا الثانية فهي «مصطنعة» (فهي من صنيع الإنسان، وهي في الوقت نفسه نتيجة اختيار بشري). فإذا ما افترض المرء أن التمركز البشري حول الذات والعدوان نزعتان فطريتان (ومحددتان بيولوجيّاً في الواقع)، فإن الحاجة إلى إطلاق قوة تكاملية متحركة نحو المركز لإحداث توازن في ضغوطهما الخطيرة إنما تعد استنتاجاً بسيطاً، مثل الاستنتاج بأن تلك الحاجة لا يمكن تلبيتها بالعمليات الطبيعية، ولا يمكن فرضها إلا «من الخارج» بطرق إلزامية، وبطرق عنيفة إذا ما اقتضى الأمر.

والرسالة الجوهرية لفكرة اللوياثان تبقى إلى يومنا هذا جزءاً أساسياً وربما أصيلاً من البديهيات، وهي مجموعة من المعتقدات التي نفكر بها، ولكن قلّما نفكر فيها، هذا إذا فكرنا فيها أصلاً؛ فالدور الأساسي للدولة هو فرض النظام، والفشل في ذلك يجعلها «دولة فاشلة» (لاحظ أن الدولة لا توصف بأنها «فاشلة» لأي سبب آخر)، ولكن طريقة تحقيق هذا الهدف هو مسألة خلافية كما بينت بدقة أنت يا كارلو.

اللوياثان المعاصر، الدولة الحديثة، عرّفها ماكس فيبر في إشارة إلى احتكار وسائل القهر واستخدامها. وفي الممارسة يتلخص الاحتكار في تخويل الأمور لأجهزة الدولة الحاكمة ـ فمهما كانت طريقة اختيارها، فإنها تصبح مترسخة وتضفي شرعية على حقها في فرض النظام على رعاياها ـ لرسم الخط الفاصل بين القهر (العنف المشروع) والعنف (القهر غير المشروع). فالقهر يُوظَّف باسم «الحفاظ على القانون والنظام»، وهي مهمة تتضمن بالأساس الحد من العنف، لأنه غير قانوني، ويزعزع النظام ويقوضه. والحق في رسم هذا الخط الفاصل لتطبيقات القوة إلى أعمال قهر مشروع وأعمال عنف غير مشروعة، يبقى عبر التاريخ الركيزة الأساسية في الصراع من أجل السلطة (السياسية) وسمة أساسية وتامة وأصيلة لأصحاب السلطة (السياسية)، ولهذا السبب فإنه عادةً ما يصبح «مسألة خلافية في جوهرها»[٢٤]، فالمنطقة التي تحيط بذلك الخط تبقى أرضاً للإغارات المتكررة، وغالباً ما تكون ساحة دموية للمعارك، وأرضاً لأغلب الهجمات الاستطلاعية التي تستكشف الطول الذي يمكن دفع المواقع الحدودية إليه في اتجاه أو آخر (وهو الأمر الذي أظهرته في الآونة الأخيرة الأحكام الخلافية للغاية التي صدرت في ولاية فلوريدا).

---

(٢٤) مصطلح ظهر في دراسة وضعها و. ب. جاليلي بعنوان: W. B. Gallie, "Essentially Contested Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955-1956), pp. 167-198.

ويرى المؤلف أن المصطلح يشير إلى «المفاهيم التي يتضمن استخدامها الملائم بصورة حتمية خلافات لانهائية عن استخداماتها الملائمة من جانب مستخدميها»، ويقول جون غري: «إن الخلافات حول القضايا المصنفة باعتبارها «خلافية في جوهرها» لا يمكن حلها بالتوسل إلى الدليل الإمبريقي ولا الاستخدام اللغوي ولا قواعد المنطق وحدها». انظر: John Gray, "On Liberty, Liberalism and Essential Contestability," *British Journal of Political Science*, vol. 8, no. 4 (October 1978), pp. 385-402.

ويحدث في هذه اللحظة تحولان، وربما تحولان جوهريان، عن أصل الأمور كما تمثلها علاقة الحب/ الكراهية بين البهيموث وذريتها وقامعها اللوياثان؛ فأمّا الأول فيتعلق بالطريقة التي تُمارس بها سلطة اللوياثان، وأمّا الثاني فيتعلق بالأهداف التي ترمي ممارسة سلطة اللوياثان إلى تحقيقها.

وقد ميز جوزيف ناي بين نوعين من السلطة، الخشنة والناعمة، وإن كان يركز اهتمامه على العلاقات الدولية (أو لنكن أكثر دقة، العلاقات بين الدول)[٢٥]. وقد وصف السلطة الناعمة في شكلها العام بأنها «جذب الآخرين إلى التعبير عن رغبتهم في النتائج التي تريدها»، وبأنها سلطة ترغيب وليست سلطة ترهيب. وهذه السلطة قابلة للتطبيق التام في مجال اهتمامنا هنا. وهو يوصي بأن يمارس قادة الولايات المتحدة السلطة الناعمة بطريقة أكثر جدية على الساحة العالمية (سلطة تستهدف الإغواء والإغراء والحصول على تعاون طوعي من جانب الموضوعات البشرية بدلاً من إجبارها على فعل ما لا يحبذون فعله). واقع الأمر أن المرء يمكن أن يزعم أن جوزيف ناي استمد فكرة «السلطة الناعمة» من استخدامات أكثر شيوعاً وانتشاراً في الحياة اليومية لذلك النوع من استراتيجية السلطة من جانب الحكومات الراغبة في امتثال مواطنيها، بل وفي آلية إعادة إنتاج مجتمع المستهلكين. وقد أوضحتَ يا كارلو بدقة الدور المهم الذي لعبه غرس الأفكار الأيديولوجية (وبخاصة إثارة المشاعر وتغذيتها، بداية من النعرة الوطنية العاطفية إلى التطرفات الشوفينية للنزعة القومية الإقصائية، وما نجم عن ذلك من تماهٍ للمواطنين مع حكومة بلدهم وقبول «العبودية الطوعية»)، وكان ذلك عندما واجهت الدول/ الأمم الناشئة مهمة إرساء شرعيتها؛ ولكن عليك أن تلاحظ أن هذه الوظيفة التي أدارتها وأشرفت عليها بصورة مركزية الحكومات في أثناء عصر بناء الأمة قد آلت إلى قوى السوق، التي تتقن على نحو أكبر فن غرس الأفكار الأيديولوجية في صورتها الجديدة باعتبارها «إنتاج الطلب». واقع الأمر أنهم أساتذة كبار في الإغواء والإغراء. وقد عُهد بمهمة الإبقاء على اشتعال الدوافع الوطنية إلى قوى خاصة وراء المشاهد السنوية الاحتفالية أو «الأحداث العظيمة» (مثل ميلاد طفل للعائلة الملكية) التي تُقام من أجل

(٢٥) Joseph Nye, Jr., *Soft Power: The Means to Success in World Politics* (New York: Public Affairs, 2004).

الترويح والترفيه الشامل للأمة بأسرها، أو وراء أحداث أخرى تنفس عن المشاعر مثل الحروب المنتظمة التي يتم شنّها ضد الغرباء، وتقوم بها وكالة تجارية على مدرجات كرة القدم أو ملاعب التنس.

ولكن التحول إلى السلطة «الناعمة» بعيداً من السلطة «الخشنة» التي يجري اجتنابها على نحو متزايد (لأنها سلطة قديمة، ومكلفة للغاية أيضاً، على العكس من السلطة الناعمة المربحة) يغطي نطاقاً أوسع من مجرد إصلاح الطرق التي تُتناول بها وظائف اللوياثان؛ فمنذ أن وضع بيير بورديو[٢٦] دراسته الفارقة عن «**التميز**» (١٩٨٤)، فإنه سجّل التحول المصيري من الضبط إلى الإغواء، ومن المراقبة إلى إثارة الرغبة، ومن القهر إلى العلاقات العامة. وقد انصب اهتمام هذه الدراسة على الاستخدام الواسع للاختيارات الطوعية، بدلاً من القهر المادي أو الاقتصادي والضغط النفسي، باعتباره المورد الرئيس في الحصول على سلوك يمتثل إلى النيات والأهداف المطلوبة. إن حرية الاختيار هي نزعة بشرية مهملة للغاية، وإن كانت طبيعية ولا تتطلب أية استثمارات لرأس المال، ومَلَكة تنتج نفسها بنفسها لدى أفراد ساعين إلى توكيد الذات. ولقد تبين أن حرية الاختيار قابلة للتحول من عائق إلى مكسب، ومن مخاطرة باهظة إلى مورد موثوق؛ وهناك اتجاه في دراسات المحاسبة إلى وضعها في خانة الدائن وليس في خانة المدين كما كانت في عهد «السلطة الخشنة». ولعل أحد أبرز الأمثلة على ذلك الاتجاه هو الاستعانة بالبشر المُراقَبين وبمن سيلقون مصيرهم قريباً باعتبارهم الفاعلين الطوعيين تماماً ومَجّاناً لعملية المراقبة التي يخضعون لها. فإذا كانت الأجهزة الأمنية السرية القديمة قد اضطرت في الماضي أن تجمع المعلومات عن تحركات «العناصر الخطرة المحتملة» التي تهدد القانون والنظام، وأن تتولى حمايتهما بجهد كبير وتكاليف باهظة على خزانة الدولة، فإن بوسعها اليوم أن تكتفي بالمعالجة الرقمية «لقاعدة بيانات» ضخمة لم يكن بوسعها أن تجمعها من دون المساعدة الطوعية والمجانية تماماً، بل والمتحمسة، من جميع الموضوعات المستهدفة من المراقبة. إننا نعيش اليوم في مجتمع اعترافي، حيث يتم، على المجاز، تثبيت الميكروفونات في أماكن

---

(٢٦) Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of Judgment of Taste* (1979), translated by Richard Nice (London: Routledge, 2006)

الاعتراف، تلك الأماكن المقدسة القديمة للخصوصية، وحيث يتم توصيلها بمكبرات الصوت المركبة في الميادين العامة، وإن كانت متصلة أيضاً بصورة مباشرة بالإنترنت الذي يخزن الاعترافات من أجل الاستخدام الآني أو اللاحق أو الاثنين معاً بوساطة عدد غير معلوم من البرامج المعالجة للبيانات في عدد غير معلوم من وكالات جمع البيانات لتحقيق أهدافها غير المعلومة للشخص الذي يعرض بياناته. ولأسباب حاولتُ سردها في موضع آخر، فإننا نحرص اليوم على أن نعرض بأنفسنا وعلى نفقتنا الخاصة جميع تفاصيل حركاتنا وأفعالنا التي قمنا بها أو ننوي القيام بها، وهي معلومات تُضاف على الفور إلى محتويات خوادم الإنترنت الواسعة بلا نهاية. وكون هذه المعلومات مخزنة ومسجلة للأبد ويمكن استخدامها في أي وقت ضد مصالحنا هو الآن سر عام، وإن كان لا يقلل من تفانينا في التجسس على أنفسنا ولا يقلل من تدفق المعلومات في الملفات المخزنة في مكاتب أمن اللوياثان.

واسمح لي أن أشير باختصار إلى تحول جوهري آخر في علاقة اللوياثان/ البهيموث؛ فوفق تصور جيرمي بنثام، ذلك التصور الذي رفعه ميشيل فوكو إلى مرتبة نظرية عامة للسلطة، فإن أسلوب السيطرة لدى اللوياثان على البهيموث الجامح بصورة مزمنة (الجامح بسبب النزعات الفوضوية لدى الأفراد الذين يشكلونه) قد اتخذ شكل «البانوبتيكون» أو «السجن الكبير المُراقب»، وهو أقصى تضييق لنطاق الاختيارات المتروكة للموضوعات البشرية الخاضعة للضبط المعياري والسيطرة السلوكية، مع المراقبة الفورية من أجل العقاب الفوري على أي انحراف عن النظام المفروض. ولعل أبرز تجليات السيطرة والتحكم على هيئة السجن الكبير المراقب هي «قياسات الزمن والحركة» لدى فريدريك تيلور، و«السيور الناقلة» في خطوط الإنتاج لدى هنري فورد.

ولقد جمع ماكس فيبر أساليب السيطرة والتحكم على شاكلة البانوبتيكون في تصوير للنموذج المثالي لفكرة «البيروقراطية»، وهي تنظيم يهدف إلى ضمان عقلانية الأفعال والتعاملات من جانب جميع الأطراف. وكان هذا النموذج المثالي يرمي إلى الحد من عمليات صنع القرار لجميع العوامل غير ذات الصلة بالهدف الذي تسعى إلى تحقيقه مؤسسة بعينها، وبخاصة

العواطف والولاءات الفردية والمعتقدات أو القيم الخاصة التي يعظمها الموظفون. وانطوت كل هذه الإجراءات على تأثير مشابه للتأثير المتوقع من البانوبتيكون: استبدال الدوافع والالتزامات المتقلبة المرشدة للاختيارات البشرية ليحل محلها تراتبية وحيدة من المرتبة العليا والمرتبة الدنيا، تربطهما قنوات اتصال منسقة وأحادية الاتجاه تماماً ـ أوامر تتدفق من أعلى البيروقراطية حتى تصل إلى قاعها، وتقارير تُرفع في الاتجاه المعاكس. فلا يترك النموذج المثالي للسلوك العقلاني مجالاً للفردية، ولا لفرد أكثر تركيباً وثراءً من الدور المنوط به داخل المنظومة.

ولا تتعامل الفلسفة والممارسة الإدارية الجديدة مع ذلك النموذج على أنه مثالي، فالعقلانية يصعب اعتبارها اليوم وصفة مضمونة للنجاح في العالم الحديث السائل الذي يسوده الالتباس والتقلب والميوعة واللايقين المزمن والمخاطرة العالية. ويبدو أن الأفضل هو استكشاف الامتداد الواسع اللانهائي والمتغير دوماً في الحجم والمحتويات للفرص المعروفة بعادتها المحيرة في الظهور بإشعار قصير أو من دون إشعار لتهرب أو تختفي إذا ما لم ينتهزها المرء على الفور، إنه استكشاف يهتدي بالحدس والباعث القوي والجرأة إلى حد المخاطرة، وليس بالدراسات العميقة الممتدة المنهجية. فالالتزام بالقواعد، واتباع المعايير المستقرة، وقصر الرؤية على المجال الضيق المحدود و«المرتبط بالموضوع»، يبدو من جهة أخرى وصفة لكارثة. فإذا كانت حكمة الإدارة البيروقراطية الرشيدة، التي اعتمدت على استقرار البيئة المحيطة واستمراريتها، وارتكزت بذلك على إنتاج النظام واتباعه بصرامة، قد استدعت التعلم والحفظ، فإن حكمة الإدارة الجديدة، التي تعي أنها تعمل في ظروف متقلبة وغير قابلة للتكهن بها في جوهرها، تستدعي التشكك الدائم في المعرفة المتلقاة، ورفض الروتين، وعدم الانتظام، والنسيان. فالمبادرة والخيال والجدة والجرأة هي فضائل هذا العصر، إنها عودة من المنفى الذي حكمت به العقلانية علينا! فلم يعد مُرحباً بالتماثل ولا الامتثال، وجاء الدور عليهما لطلب اللجوء.

وفي تلك البيئة، فإن السمات الشخصية، بما في ذلك الخصوصيات الغريبة وغير القابلة للتصنيف التي كانت محظورة ذات مرة من بيئة المكتب، وكان لابد من تركها في غرفة المعاطف عند دخول المبنى، صار يُنظر إليها

باعتبارها أغلى الأصول وأفضل رؤوس المال وأكثرها ربحاً. ويستدعي طلب النجاح رعايتها وتعظيمها، وليس محاربتها ولا قمعها، فالأجنحة تحتاج إلى أن نمدها لا أن نقطعها، ولم يعد الطلب على الموظفين الذين يتبعون القواعد ويقومون بسلسلة من الحركات لأداء الواجب، بل على الأفراد الملزمين لأنفسهم والواثقين بأنفسهم، الصاخبين وغير التقليديين. إن ظاهرة «الفردية» التي كانت محل استنكار وارتياب، وكان يُنظر إليها بمزيج من السخرية والخوف، وكان يُنظر إليها بوجه عام بعين الريبة باعتبارها تهديداً ممكناً لنظام الأشياء، يُرحب بها اليوم في بيت عائلة أفضل الموارد المرغوبة وأكثر السمات أهلاً للثناء والغبطة. وفي الاقتصاد والدولة، كما في سياسات الحياة اليومية، في الظرف الحديث السائل، تحل الفردية محل النظام، ويعلو الاحتفاء بالنزعة الفردية قائمة الأهداف والاهتمامات.

ويتساءل المرء عن مدى احتفاظ صورة اللوياثان الهوبزية في مقابل البهيموث بقيمتها التفسيرية؛ فمن بين السمات الأساسية المميزة المنسوبة إلى البهيموث كانت سمة التربة المولدة للاضطراب والعدوان والفوضى، وكلها أمور تصدر عن الطبيعة الأنانية الجامحة للبشرية في مقدرتهم كأفراد بدلاً من وحدات تشغل مكاناً محدداً في كلٍّ يتمتع بهيكل ومنظومة وإدارة تراتبية (جماعة/ مجتمع، أمة/ دولة)، في حين أن السمة الأساسية المميزة المنسوبة إلى اللوياثان كانت الرسالة والانهماك اليومي في السيطرة على الفوضى الصادرة على الدوام من بيوت البهيموث. وبأبسط المصطلحات، يمكننا القول بأن استدعاء اللوياثان وعلة وجوده كان يتمثل في قمع الفردية التي يولدها البهيموث.

واسمح لي أن أذكر باختصار تحولاً آخر أكثر مصيرية يشير إلى مراجعة طبيعة التعارض بين اللوياثان والبهيموث، أو علاقة التعارض بين الدولة والمجتمع التي ترمز إليها هاتان الصورتان المجازيتان.

نشر يورغن هابرماس دراسة بعنوان «**مشكلة الشرعية في الرأسمالية المتأخرة**»، في عام ١٩٧٣ في غسق مجتمع المنتجين، عندما كانت الإرهاصات الأولى تظهر من الفجر الوشيك لمجتمع المستهلكين. آنذاك صوّر يورغن هابرماس الدولة الرأسمالية بأنها تستهدف إعادة الإنتاج

المتواصل للأسس الجوهرية التي يقوم عليها المجتمع الرأسمالي، ويعاد إمدادها وإحياؤها دوماً في أثناء عملية إعادة الإنتاج الذاتي[٢٧]. تلك الأسس الجوهرية هي اللقاءات (المنتظمة) بين رأس المال والعمالة، والتي وصلت إلى ذروتها في اتفاق البيع والشراء. وأكد هابرماس أن الوظيفة الأساسية للدولة الرأسمالية ـ واقع الأمر الوظيفة التي تجعلها دولة رأسمالية (الوظيفة التي تخدم إعادة إنتاج المجتمع في شكله الرأسمالي) ـ هي ضمان الشرطين اللازمين لدوام تلك اللقاءات. والشرطان الوثيقان للغاية اللذان لابد من استيفائهما لحدوث تلك اللقاءات بانتظام ولتحقيق غرضها هما قدرة رأس المال على دفع ثمن العمل، ووجود العمل المعروض للبيع في وضع مناسب جذاب لترغيب أصحاب رأس المال في شرائه. ولكن يبدو الأمر الآن في أعماق مجتمع المستهلكين، كما لو أن وظيفة الدولة الرأسمالية هي توفير «أساس جوهري» مختلف تماماً للصرح الرأسمالي الذي حل في الآونة الأخيرة محل سلفه كما وصفه يورغن هابرماس: لقاء المستهلك مع السلعة. فالاستيفاء المنتظم بدرجة كافية لشروط اتفاق الشراء/البيع يكمن في ضمان أن الزبون في موضع يسمح له بدفع ثمن السلعة المعروضة، وأن تكون السلعة جذابة بما يكفي للرغبة في شرائها بذلك الثمن.

---

(٢٧) Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Berlin: Suhrkamp, 1973).

الفصل الثاني

الحداثة في أزمة

يتبدل حال المعرفة عندما تدخل المجتمعات العصر ما بعد الصناعي وعندما تدخل الثقافات العصر ما بعد الحداثي

جان فرانسوا ليوتار(١)

سحب الوعود

كارلو بوردوني: سحبت الحداثة وعودها، واستخفت ما بعد الحداثة بتلك الوعود، بل وسخرت منها، وملأت الفجوة بمظاهر براقة وصور وألوان وأصوات، واستبدلت الجوهر ليحل محله المظهر، والقيم ليحل محلها المشاركة.

والوعد الأول الذي سحبته الحداثة هو فكرة عصر التنوير عن الأمن، الذي كانت تكفله إمكانية التحكم في الطبيعة؛ ذلك لأن اليقينيات الكبرى للتكنولوجيا القادرة على منع الكوارث الطبيعية وتفاديها انهارت أمام الحقيقة التي مفادها أن الطبيعة لن يتم إخضاعها، إضافة إلى وقوع ما يسمى «الكوارث الأخلاقية» التي يُحدثها الإنسان، وهي غالباً ما تكون أشد خطورة من الكوارث الطبيعية، في سباق لاستعراض مهارات التدمير.

فبعد زلزال لشبونة الذي وقع عام ١٧٥٥، حاولت روح الحداثة أن تُخضع الكوارث وعدم القدرة على التنبؤ بها لسلطة العقل، عبر الإجراءات الوقائية، وعلى أساس علمي.

---

(١) Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translated by Geoff Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 3.

«لقد بيّنتُ كيف أن البشر كانوا سبب تعاستهم أنفسهم، وكيف يمكنهم أن يجتنبوا التعاسة»، هكذا كتب روسو إلى فولتير في خطاب شهير عن كارثة لشبونة، واضعاً بذلك أسس روح جديدة تنزع القداسة عن الطبيعة، وتنتزعها من الإرادة الإلهية وتعهد بها إلى البشر(٢)، وهكذا تُحوّل الكوارث الطبيعية إلى كوارث أخلاقية لأن البشر يصبحون مسؤولين عنها، ما داموا يملكون كل الأدوات التي يوفرها العلم لاجتنابها، وانتهى بذلك الحديث عن المصادفة، فلا يمكن أبداً الحديث عن كارثة لا يمكن التنبؤ بها، بل عن كارثة وقعت بسبب الإخلال بالواجب والإهمال وعدم الكفاءة وعدم الإتقان.

إن إهمال البشر هو الذي يجعل الكوارث أخلاقية وقابلة للاجتناب، ويمثل هذا الوعد رؤية رائعة وتحررية لعالم خرج من النظام الإقطاعي والتجهيل، وبدا أنه يرحب بالسيطرة المطلقة على الطبيعة، وقد فشل هذا الوعد فشلاً ذريعاً مع أزمة الحداثة، وهو وعد مفضوح أكثر من كونه مسحوباً، إذ مرت ثلاثة قرون تقريباً، وجاء العلماء وخبراء الزلازل ليؤكدوا أنه «لا يمكن التنبؤ بالزلازل»، وكان ذلك إعلاناً للاستسلام أمام الطبيعة، وخطوة إلى الوراء، وجُرح قاتل آخر لفكرة التقدم التي كان يقوم عليها الأمل في عالم أفضل.

ولكن لم يكن هذا هو الوعد الوحيد المسحوب، إذْ لقيت وعود أخرى المصير نفسه أو ستلقاه قريباً، حيث ارتبطت فكرة التقدم بوفرة متزايدة من المنتجات والنزعة الاستهلاكية، وهي فكرة متفائلة يقوم عليها كثير من الافتراض الغائي للسعادة عبر الامتلاك لا الوجود.

بل إن الوعد الأكبر، الذي تحقق بجهد دؤوب بعد قرون من منازعات نقابية ومعارك سياسية وانتصارات غالية، صار محل شك وارتياب، وأعني بذلك وجود الضامن الاجتماعي.

ويتضمن هذا كل الإجراءات التي تنص عليها الدولة كجزء من الاتفاق المتبادل العام مع المواطن، بأن تضمن صحته، وحقه في العمل، والخدمات الأساسية، والأمن الاجتماعي، والتقاعد، والشيخوخة.

---

(٢) Jean - Jacques Rousseau to Voltaire, 18 August 1756, from: J. A. Leigh, ed., *Correspondence complete de Jean Jacques Rousseau*, translated by R. Spang (Geneva: Institut et musée Voltaire, 1967), vol. 4, pp. 37-50.

وبإحساس بالعجز، نشهد التفكيك التدريجي للأنظمة الاجتماعية أو أنظمة الرفاه الاجتماعي، ولكن هذا المثال الجديد للتفكيك الناجم عن الحداثة لا يُسفر عن إنذار واسع الانتشار. فعلى الرغم من تأكيدات ستيفان هسل (Stephane Hessel)، فإن السخط مازال مشكلة محدودة، ومشكلة شخصية تقريباً، تحيط بها لامبالاة عامة من جانب مجتمع تزداد حيرته وارتباكه يوماً بعد يوم، وينتابه قلق النجاة من أزمة مؤقتة، وإنقاذ ما يمكن إنقاذه(٣). وكما في اقتصاد زمن الحرب، وكما في حالة الطوارئ، لا يكترث المرء إلا بنفسه، ويدوس على غيره، ويتشبث بأقرب طابور للنجاة.

إن الضمانات الاجتماعية التي كانت حتى عقود قليلة العمود الفقري للوجود الفردي انقضى عهدها، أو جرى تقليلها أو إفراغها من المعنى، وتزعزع أمان العمل بسبب العقود القابلة للإنهاء بعد فترة معينة، مما يزيد من ظاهرة عدم الأمان المرتبط بالعمل المؤقت. وتؤدي الاقتطاعات في الإنفاق العام إلى تقليل الخدمات الأساسية، وتؤثر سلباً في الحق في التعليم والرعاية الصحية، كما أن انعدام كفاءة الرعاية الصحية يؤثر سلباً في جودة الرعاية وسرعتها وكفايتها لأصحاب الأمراض المزمنة والضعفاء والعاجزين. وأمّا الحاجة إلى ما يسمى «مراجعة الإنفاق» من أجل التوفير، على العكس من العادة طويلة الأجل من إهدار الموارد، التي يتحمل مسؤوليتها النظام السياسي في المقام الأول، إنما تزعزع شرعية الحقوق المكتسبة، التي أقرها القانون والحس السليم، بما في ذلك الأمان في سن التقاعد، والحق في تلقي معاش محترم، ومكافأة للعاملين الذين قضوا حياتهم في الخدمة. وهكذا أصبح كل شيء قابلاً للنقاش وعُرضةً للإلغاء، فإما أن يبقى كما هو أو أن يُمحى بجرة قلم على ضوء الحاجات الطارئة ومشكلات الميزانية والالتزام باللوائح الأوروبية.

وهذه هي فلسفة اللايقين، وتصفية دولة الرفاه الاجتماعي، التي لا تؤثر في أوروبا وحدها، بل يصل تأثيرها إلى العالم بأسره بدرجات متفاوتة، ويقبع وراء هذه الفلسفة اعتقاد ليبرالي جديد بأن كل واحد ينبغي أن يعول نفسه، من دون أن يثقل كاهل غيره بحاجاته وعيوبه.

---

(٣) Stéphane Hessel, *Time for Outrage!*, translation by Damion Searls with Alba Arrikha; foreword by Charles Glass (London: Quartet Books, 2011).

وهذا توجه غير اجتماعي تماماً، ولا يليق بأية جماعة بشرية تريد أن تسمي نفسها جماعة تراحمية، وهو يضرب بجذوره في تصور للحداثة قدّسته الطبقة البرجوازية، وهو أن الفرد متحرر من القيود والتأثيرات (ومن ثم فهو ليبرالي)، وقادر على صنع طريقه (الرجل العصامي)، وعلى صعود السلم الاجتماعي والنجاح بفضل حدسه الشخصي، وهذا توجه مازال واضحاً في المجتمع الأمريكي بدرجة كبيرة، حتى إن الرعاية الصحية حتى وقت قريب كانت تُعد «ملحقاً» مقصوراً على غير القادرين على دفع تكاليف التأمين الخاص.

في المنطق الليبرالي الجديد يسود المبدأ الاقتصادي الذي ينص على أن كل فعل وكل مكافأة وكل خدمة لابد أن تجلب أرباحها، وأن يتحمل كلفتها مستخدموها، فلا تصل إلى المجتمع بأسره، الذي يقتصر واجبه على الإسهام بصورة جمعية في الحفاظ على جهاز الدولة. والتطبيق الصارم لهذا المبدأ القاسي، ذلك المبدأ الوحيد الذي يساعد على خفض الدين العام الكبير، إنما يؤدي إلى عواقب كارثية فيما يخص العدالة الاجتماعية، كما يظهر ذلك بوضوح في أماكن تطبيقه؛ ففي الولايات المتحدة في أثناء إدارة أوباما، ظهرت محاولة للحد من الآثار المدمرة لليبرالية الجديدة (بداية من الرعاية الصحية)، وأمّا في أوروبا فيمكن استشعار الضربات لسياسات اقتصادية معاكسة. صحيح أن الانعطاف الليبرالي الجديد للإجراءات المتخذة بالفعل سيؤتي ثماره عندما تنتهي صلاحية إجراءات الأمن الاجتماعي - على سبيل المثال، تقليص المعاشات المحسوبة وفق المعاش التعاقدي الإسهامي، ورفع سن التقاعد - ولكنّ هناك الآن إرهاصات مقلقة ودليلاً ملموساً على أن آثار الاقتطاعات المتزايدة يمكن بالفعل الشعور بضررها.

وأفظع جانب لهذه المناورة التي أُعلنت بجدية واحتفالية مهيبة لأناس يتخذون قرارات شجاعة لإنقاذ العالم، هو أن هذه القرارات تؤثر سلباً في الضعفاء، في الناس الذين لا يمكنهم الدفاع عن أنفسهم، وكل من لا يملكون خياراً آخر سوى المعاناة، لأن الظلم يكمن في عمومية القيود وكُليتها، على الرغم من توازنها الظاهر، وديمقراطيتها الظاهرة. ويبدو أن هذا تناقض لفظي، ولكن الإنقاص من كل واحد بنسبة واحدة (أو جعل بعض الناس يدفعون أكثر، بالنسبة والتناسب) إنما هو ظلم بيّن، لأنه يؤدي

المُعسرين والفقراء والمحتاجين. وهذا الأثر المعاكس إذا لم يتم تصحيحه بالطريقة الملائمة يخلق انقساماً في المجتمع، حيث يفصل الطبقات المتمتعة بالامتيازات عن الغالبية العظمى المتأثرة بالركود.

هذا الانفصال هو أمر واقع بالفعل، وهو يغير تدريجيّاً من عادات ملايين الناس واستهلاكهم وأساليب حياتهم، ولم يكن من الصعب التنبؤ بذلك، وليس من الصعب الآن معرفة عواقب ذلك في المستقبل، بل إن من نظّروا لذلك، ومن يطبقون التنظير، ويخفونه وراء مسمى «الأزمة المؤقتة»، ليس بوسعهم أن يعلموا عواقب ذلك في المستقبل.

هناك جانب آخر يتعلق بالطبيعة المؤقتة للأزمة، أي تفردها وإدراك الجميع لها بأنها فترة مؤقتة، إذْ يمكننا أن نخلفها قريباً وراءنا ومن دون خسارة كبيرة، بفضل الإجراءات الشديدة المتخذة للتعامل معها، فالتضحيات يسهل تحملها إذا كانت قصيرة الأجل، وإذا كان الهدف والنهاية في المستقبل القريب. ولكن الأزمات، حتى وإن كانت مقصودة، لم يعد من الممكن اعتبارها مؤقتة، إنها تمثل حالة دائمة، حالة مزمنة في العالم السائل، واقع الأمر أن هذه هي سماتها المميزة بسبب انعدام الاستقرار الاقتصادي والوجودي الذي نعانيه، فمثلما نعيش في مجتمع غير آمن يسوده اللايقين، فإننا نعيش أيضاً في حالة أزمة دائمة تغلب عليها المحاولات المتكررة الرامية إلى التكيف، وهي محاولات تواجه تحديات باستمرار.

لا مخرج من الأزمة أبداً، وحتى نواسي أنفسنا، وحتى نضفي نظاماً على الواقع الذي نعيشه ونفهم المشكلة، يمكننا القول بأنه لا مفر من مواجهة سلسلة سيئة من الأزمات التي تقع واحدة تلو الأخرى، بدلاً من الاعتراف بالوقوع في أزمة كبيرة واحدة، نتيجةً لنهاية الحداثة.

فالأزمة الراهنة لا تضرب أوروبا وحدها، وهي ليست مجرد أزمة اقتصادية، بل هي أزمة عميقة من التحول الاجتماعي والاقتصادي، وهي تضرب بجذورها في الماضي. وحتى نفهمها ونقبلها، لابد أن نرجع إلى أسبابها، ونربطها بنهاية الحداثة والانتقال المؤلم عبر حقبة التكيف التي تُعرّف بأنها مرحلة ما بعد الحداثة (postmodernity). ولكن آثار التشوش التاريخي الذي غيّر الإنسان وخلع مفاصل المجتمع، الذي ما زلنا نستمسك بنموذجه بحنين واشتياق، ستدوم للأبد.

زيجمونت باومان: لست متأكداً بأنني سأتفق معك تماماً في قولك بتخلي الحداثة عن وعودها، فما تتحدث عنه تحت عنوان «الوعود» كان في الواقع «استراتيجيات» يُرجى منها تحقيق تلك الوعود. فالوعود نفسها بقيت ثابتة على نحو مذهل، ومحصنة بصورة مذهلة من تقلبات التاريخ، وغالباً ما خرجت سليمة من كل أزمة متتالية. إن ما جرى التخلي عنه مرات ومرات، هو الاستراتيجيات المفضلة ونموذج «المجتمع الفاضل» المنوط بتتويج جهد تحقيقها بعزم وثبات. إن ما جرى «التخلي عنه» أيضاً هو «الأوهام» الفتية للحداثة، وبخاصة الوهم بأن فشل أية استراتيجية، أو حتى عدد لانهائي من الاستراتيجيات، ليس دليلاً نهائيّاً على عبثية الوعد، وأن هناك استراتيجية مضمونة سيتم العثور عليها، وأن أي دليل مغاير ليس سوى تعثر مؤقت، بسبب العلم وذراعه العملي، التكنولوجيا، وتأخرهما في تنفيذ المهمة المطلوبة، وقد جرى زعزعة ذلك الإيمان وتقويضه، وربما التخلي عنه تماماً، أو على الأقل جرى تأجيل التنفيذ.

ينشغل قليل من الناس اليوم بوضع تصورات لما يسمى «المجتمع الفاضل» ـ تلك المحطة النهائية على الطريق الطويل إلى الكمال والجبهة الأخيرة في الحرب التي أعلنتها الحداثة بكل قوتها الفتية على كل من الالتباس والمصادفة والغموض والإبهام واللايقين، وبوجه عام على الغموض المزعج والمهين الذي يتسم به المصير البشري. وقد وقع تغيران في الاستراتيجيات التي ربما تكون مرغوبة الآن. **أولاً**، لم تعد الاستراتيجيات شاملة، ولم تعد تستهدف الشكل الكلي للمجتمع، بل إنها تركز على الفرد، وعلى أمور يجري مراقبتها والتحكم فيها بصورة فردية، ولا يعني ذلك أن عصر الفكر اليوتوبي قد انتهى، بل يعني أن اليوتوبيات القائمة على فكرة البستنة قد أُزيحت ليحل محلها اليوتوبيات القائمة على فكرة الصيد، وهي بذلك توفر ملاذاً مريحاً وآمناً ومُسيجاً ومغلقاً من أجل استمتاع الأفراد داخل عالم ساكن (ربما لأجل غير مسمى)، ومتعطل، وغير مضبوط بما يكفي، وغير آمن، وغير مضياف بالمرة. **ثانياً**، انتابت الروح الحديثة حساسية راديكالية تجاه المشروعات الكلية الشاملة، وهي تتبع الآن وصية كارل بوبر بأن تجعل التقدم «متدرجاً»، وأمّا الجسور البعيدة، فليس عليها أن تقلق بشأن عبورها إلا عندما تصل إليها.

نعم، جرى التخلي عن الأوهام (أو لنكن أكثر دقة، جرى إعادة تصنيف الأفكار، التي كانت تعد حقائق ذات مرة، على أنها أوهام)، في حين أن الاستراتيجيات التي مازال يجري تبنيها والتخلي عنها وإحلالها (بوتيرة متسارعة) قد غيرت طابعها. ولكنني أتوقف هنا؛ فالوعود الحديثة مازالت حية وبصحة جيدة، بل إنه بفضل استمرارها وقوة جاذبيتها وإغرائها يتم استبدال فوري للاستراتيجيات المهملة والمهجورة لتحل محلها استراتيجيات جديدة، ويستمر إنتاج هذه الاستراتيجيات الجديدة بلا هوادة.

وهناك نقطة خلاف أخرى، فعند حديثك عن وعود الحداثة قُلتَ إن ما بعد الحداثة استخفت بها، بل وسخرت منها. وأيّاً كان اسم الفصل الراهن من التاريخ الحديث (ما بعد الحداثة، الحداثة المتأخرة، الحداثة الانعكاسية، الحداثة الثانية، الحداثة السائلة، أو غير ذلك من الأسماء المتداولة)، فإن هذا الفصل لا يخبرنا بتعرض قصة الوعد الحديث للاستخفاف ولا للسخرية، بل يخبرنا بإحيائه من جديد، واستحداثه من جديد، وتجسده من جديد، ونفض الغبار من عليه، وارتدائه عباءة جديدة ومطورة، ووضعه على خط حديدي جديد ملائم لمركبات عالية السرعة، بل وربما أقول إن الوعد الأصلي للحداثة في زماننا وصل إلى اكتماله وذروته.

إن طموحات الحداثة (ووعودها) لخصها في عام ١٤٨٦ بيكو ديلا ميراندولا، وكان حينذاك في الثالثة والعشرين من عمره، إنه لخصها كما ينبغي أن يُتوقَّع من نبي عصر جديد لم يظهر بعد، وإن كان يختمر ويستجمع قواه فيما وراء الأفق. وقد سرد ميراندولا قائمة بتلك الوعود في مؤلف شهير بعنوان «**خطاب**» *Oration*، الذي ألهم الطموحات الكبرى لعصر النهضة، وساعد فيما بعد بطريقة غير مباشرة في ميلاد الروح الحديثة. واسمح لي أن أستشهد هنا بالكلمات الشهيرة التي وضعها ميراندولا على لسان الإله القدير وهو يخاطب آدم أبا البشر:

إن الإله القدير خلق الإنسان مخلوقاً ذا طبيعة غير محددة، ووضعه في مركز الكون، وقال له: «يا آدم، لا موضع خاص بك، ولا شكل خاص بك، ولا وظيفة خاصة بك. فلك، كما تريد وكما ترى، الموضع الذي تريده، والشكل الذي تريده، والوظيفة التي تريدها. . . . كل الأشياء الأخرى

لها طبيعة محدودة وثابتة تحددها قوانينا، وأمّا أنت، يا من لا تحدّه حدود ولا قيود، فيمكنك أن تختار لنفسك الحدود والقيود الخاصة بطبيعتك. لقد وضعناك في مركز العالم حتى يمكنك أن تطلع على كل شيء آخر في العالم. إننا لم نخلقك من شيء سماوي ولا شيء أرضي، لم نجعلك خالداً ولا فانياً، حتى تستطيع بالاختيار الحر والكرامة أن تشكّل نفسك في الشكل الذي تختاره، فلك أن تُنزل نفسك إلى أسفل سافلين، إلى منزلة الوحوش، ولك أن ترقى بنفسك، بإعمال الفكر وملكة الحكم، إلى أعلى عليين، إلى المنزلة الربانية».

ورأى ميراندولا أنه من الضروري إضافة بضع كلمات من عنده لمزيج الوعد والأمر الذي ساقه الإله القدير: «تخيل! الكرم العظيم الذي منّ به الله علينا! سعادة الإنسان! الإنسان حر في اختيار مصيره!».

وهكذا فإن الوعد القاطع للحداثة هو الحرية البشرية في خلق الذات وتوكيد الذات، ويعني ذلك أن البشر أحرار في اختيار طريقتهم المفضلة في الوجود ـ في ـ العالم؛ فكلُّ الاختيارات متاحة، وليس هنالك من استبعاد مسبق لأي اختيار، وليس هنالك من خيار أبعده أمر إلهي عن البشر، وليس لوعاء الاختيارات من غطاء ولا قرار، بل إنه يشمل الانحطاط إلى منزلة الوحوش، ويشمل كذلك الارتقاء إلى المنزلة الربانية. إن عبقرية بيكو ميراندولا استندت إلى أنه لا إمكانية لحرية الخلق الذاتي من دون إمكانية الخطأ والتعثر، ولا إمكانية للنجاح من دون خطر الهزيمة ـ الحقيقة التي ستتحداها أو تتجاهلها بعد قرون الحداثة الهمامة الفتية الصاخبة، التي حاولت أن تطرد روح المخاطرة الشريرة، وتزيل منغصات اللايقين من ملذات الحرية، وأن تحقق هذا العمل الفذ باستحداث المسيرة المتواصلة للتقدم، تلك الحركة الخطية المستقيمة في اتجاه واحد من الحسن إلى الأحسن، باعتبارها ليست أقل حتمية ولا أقل نهائية ولا أقل إلزامية ولا أقل قطعية من حرية الاختيار نفسها، وهي بذلك إحدى تلك الأوهام التي لابد من فقدانها أو التخلي عنها في أثناء بلوغ الحداثة سن الرشد.

لا تبدو رؤية بيكو ميراندولا للأزمنة اللاحقة وهمية في نظرنا، فنحن نتمتع بالحكمة بعدما أدركنا الحقيقة، وبعدما انفك السحر عنا، على نحو

يفوق ما كان سيبدو لجماعة المؤمنين في كنيسة التقدم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وإذا كان هنالك من شيء مثير للاستغراب في مديح بيكو ميراندولا، فهو الحماسة الخالصة للصفقة الشاملة المسماة باسم «الحرية»، بحلوها ومرها، مع الأضرار التابعة للتحرر. فمتى نوقشت قضية الحرية في زماننا، يمكننا أن نتوقع التعبير عن الشكوك والمخاوف والهواجس والتوجسات السوداوية بما يفوق التعبير عن الآمال المشرقة، فضلاً عن النعم والفوائد المستقبلية. ولنقرأ أحدث تأكيدات ساقها جون غراي، فهي تأكيدات تلخص المزاج الراهن، وجرى التعبير عن هذا المزاج تعبيراً صريحاً أو بقي تعبيراً مضمراً لا يعلن عن نفسه صراحة لسبب أو آخر: «إذا ما نجح الناس في إسقاط الطاغية، فإنهم أحرار في إشاعة الطغيان فيما بينهم»، «فإذا أردت أن تتصور البشر محبين للحرية، لابد أن تكون مستعداً لرؤية جُل التاريخ على أنه خطأ». ويرى جون غراي أن الأنصار الليبراليين المدافعين عن حقوق الإنسان «مقتنعون بأن العالم بأسره يتوق إلى أن يصبح كما يتخيلون أنفسهم. . . الحضارة الليبرالية تقوم على حلم»[(٤)]. ويمكنك أن تتهم بسهولة جون غراي بأنه يدفع نقده بعيداً جداً في الاتجاه المعاكس، من التفاؤل الواضح إلى اليأس التام، ومن الإيمان الثابت بالطبيعة التقدمية للتاريخ إلى تصوير واضح لهذا التاريخ نفسه على أنه سلسلة لانهائية من الترنّح المتعرج أو البندولي بين قطبي الخير والشر. ولكن ليس من السهل إنكار وجاهة الرأي الذي يعرضه جون غراي، فهو يقع في أخطاء قليلة، أو لا يقع في أخطاء أصلاً، عندما يتعلق الأمر بتحديد التحولات والتقلبات الراهنة في المزاج العام، مهما كانت مبكرة وعديمة الشكل (إلى الآن وإلى وقت غير معلوم) أو يُعتقد أنها كذلك من جانب الرأي العام (هذا إذا لاحظها الرأي العام أصلاً). ولا يمكننا أن ننكر شجاعته، فتسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية يحتاج إلى قلب شجاع وأعصاب قوية، مهما بدت هذه الأسماء مفتقرة إلى اللياقة السياسية. كما لا يمكننا أن نعزو إلى جون غراي الفعلة النكراء بكونه «في حالة نكراء» فيما يتعلق بوعد الحداثة، واقع الأمر أن الاتجاه الذي يميل الناس إلى اتخاذه بأعداد متزايدة هو الاتجاه نحو استمرارٍ مخلصٍ ونَسَبٍ شرعي لذلك الوعد.

---

(٤) John Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths* (London: Allen Lane, 2013), pp. 57-62.

ويبدو بيكو ميراندولا عاطفيّاً في رؤية الحرية الكبرى التي لم يتذوقها هو ولا معاصروه قط، وبلغت هذه الحرية رشدها عندما كان النظام القديم يتبدد ببطء، ولكن بلا هوادة، ووقعت كارثة لشبونة، في زمن كان كل أساس في الإطار المألوف للوجود البشري يتآكل ويتداعى، وفي زمن كان كل شيء صلب يذوب ويتلاشى، وكل شيء مقدس يتدنس. وانصب اهتمام الوعد الحداثي في المقام الأول على تحقيق الأمن الذي يكفله الكيان الجمعي ويحميه، وعلى الحرية في المقام الثاني، وغالباً ما كان هذا المقام بعيداً. إنه وعد بأن يحل النظام محل الفوضى، والطمأنينة محل اللايقين، والبساطة محل التعقيد، والشفافية محل الغموض. إنه وعد «التحرر من القيد» (من تقلبات الطبيعة، وضربات القدر، وعداوة الجيران)، وليس «التحرر من أجل الهدف» (الفوز بالمكان والشكل والدور الذي يختاره المرء بنفسه، كما تصور بيكو ميراندولا). والسمة المشتركة لهاتين الصورتين، سمة الاستمرارية في هذا الانقطاع، كانت الوعد بوضع أمور العالم، بما في ذلك الوضع الإنساني، تحت إدارة بشرية، ومن ثم إرساء النظام، تحت حكم العقل. وكان على المرء أن ينتظر قرنين من الزمان حتى يظهر سيجموند فرويد ليعلن أن «الحضارة» (ذلك النظام الذي يصنعه الإنسان ويديره) إنما هي توازن بين الحرية والأمن، إنها ليست تعاوناً بينهما، بل لعبة صفرية. وهذا صراع لن يتوقف على الأرجح، وبما أن الإدارة البشرية وعدت بتوفير الأمن والحرية باعتبارهما الشرطين الضروريين لوجود إنساني رحيم، فإن الإدارة البشرية للعالم برهنت أنها قادرة، كما حدث تحت إدارات سابقة، على توفير أحدهما، وقلما كانت قادرة على توفيرهما معاً، ولم توفرهما قط في نِسبٍ متوازنة وغير خلافية. إن الشيء الذي لم يدركه ولم يعترف به رسل الحرية ولا المدافعون عن النظام يبدو الآن واضحاً تماماً، وهو امتناع الجمع بين الأمن والحرية، مثل امتناع أكل الكعكة والاحتفاظ بها في آنٍ معاً.

كما اتضح أن الأهداف المتفق عليها، والحماسة التي أبداها مديرو النظام في السعي إلى تحقيقها، تسفر عن نتائج معاكسة للنتائج المعلنة. فالمرء يفتقد بشدة ما فقده أو يعتقد أنه فقده، وبعدما تغمر المياه جميع الأنحاء، يتلاشى تذكر الأسباب الأصلية التي آلت إلى تعويم الممتلكات المفقودة. فالانطباعات الأولى عن تلك الممتلكات، التي ألهمت أسلافنا

ودفعتهم إلى نبذها وإلقائها من على متن السفينة قد نُسيت، وإذا لم تكن قد نُسيت تماماً، فعلى الأقل جرى اختزالها إلى درجة أصبحت فيها مشاعر السَّلَف غير مفهومة للخَلَف. فما عساها أن تكون أهمية تلك المشكلات الماضية؟ هكذا يتساءل الخَلَف، عندما تُقارن بالأهوال التي نتعرض لها اليوم؛ فمهما بلغ الإزعاج الصادر عن تلك المشكلات، فلابد أنه كان ثمناً يستحق الدفع لما استمتعوا به وحُرمنا منه. فليست كراهية الحرية والخوف منها، ولا كراهية النظام القهري والخوف منه، سمات فطرية للأنواع البشرية، وليست سمات «كامنة في الطبيعة البشرية»، وليس ما نسميه «التقدم» حركة خطية أحادية الاتجاه، بل هو مثل البندول، الذي تصدر طاقته بالتناوب عن الرغبة في الحرية (ما أن نشعر بأن الأمن متطفل وقمعي بطريقة مفرطة لا يطيقها أحد) والرغبة في الأمن (عندما نشعر بأن الحرية هي عملية خطرة بطريقة مفرطة لا يطيقها أحد، وتسفر عن قلة من الفائزين، وكثير من الخاسرين).

إن قصة القرن العشرين، وقصة القرن الحادي والعشرين (إلى الآن)، هي درس ملموس في تلك القاعدة، فبنهاية القرن التاسع عشر، اكتظت رفوف المكتبات بدراسات بحثية، كتبها باحثون على شاكلة فرانسيس فوكوياما، وكانت تصور التاريخ باعتباره مسيرة طويلة نحو الحرية، مسيرة تنتهي بانتصارها النهائي القاطع. وبعد ذلك بقليل وردت أنباء عن غرق حضارة ناظرة إلى الأمام بعدما كان يُزعم أنه لا يمكن تدميرها، تلك الحضارة التي أُسست مرة واحدة وللأبد، في أنهار الدم المتدفق عبر ساحات القتال في أوروبا، علاوة على ما تلا ذلك من بطالة وفقر مدقع للجماهير وإفلاس جمعي للطبقات الوسطى، إضافة إلى انتصارات وقتية فقدها اللاعبون على الفور في الأسواق المالية. فماذا كان رد الفعل؟ لقد سُحقت الطبقات المحرومة، وتحولت إلى جماهير راغبة بشدة في تلبية نداءات المنقذين الذين نصّبوا أنفسهم منقذين (للأمم، أو للأعراق، أو للطبقات)، وفي التقدم للأمام في ابتهاج وامتثال، بأغانٍ ومشاعل، نحو السجون الشمولية حتى يتم إعادة تدويرها بعد وقت قصير إلى متاريس عسكرية، بينما رقصت الطبقات الوسطى حول حكم الموت حرقاً على حرياتها الغالية.

إن الحلم بالحد من الفوضى وإرساء النظام عاش أطول من الاستهلال الشمولي، ولكن، لم يدم أكثر من «العقود المجيدة الثلاثة» للحرب المعلنة على البؤس البشري والخوف والحرمان تحت رايات «دولة الرفاه» و«دولة الرعاية الاجتماعية». وبعد تلك العقود، سُمع نداءٌ على جانبي الأطلنطي، من أجيال امتلكت الشجاعة بفضل نضجها، وبفضل تأمين جمعي تدعمه جماعات تراحمية ضد مصائب يعانيها الناس بصورة فردية، فكانوا يشعرون بالثبات، وكانوا مسلحين بثقة لم يتمتع آباؤهم بفرصة اكتسابها قط: «عُودي أيتها الحرية، لقد نسينا كل شيء، وغفرنا كل شيء». ومرت ثلاثة عقود أخرى تقريباً، وتبع ملذات الحريات الجامحة صداعُ الغد والشعور بالغثيان: الحاجة إلى تسديدٍ بأثر رجعي تلك التكاليف الباهظة الناجمة عن العربدة الاستهلاكية، علاوة على البطالة الشاملة المزمنة، والتي أصبحت هذه المرة أكثر امتهاناً بسبب الاستعراض العام المكشوف للامساواة الجامحة المتفشية؛ حيث يُمسك واحد بالمئة بتسعين بالمئة أو أكثر من القيمة المضافة.

إن ما نبحث عنه بوضوح متزايد عندما ننظر حولنا ـ وربما ما دفع جون غراي إلى القفز المتعجل إلى استنتاجات يطغى عليها التعميم ـ هو مشهد ما بعد العربدة الاستهلاكية، فالمستفيدون المتحولون إلى ضحايا أصبحوا يرون الحرية تربة خصبة للظلم وفظائع انعدام الكفاية والعجز والامتهان، بينما يجدون أنفسهم متروكين لدفاعاتهم الفردية، وهي دفاعات غير كافية تماماً لصد التهديدات وأشكال البؤس المنتجة جمعيّاً، ولا عجب أن يزداد ميلُهم إلى اعتبار النخب السياسية أشراراً ماكرين، متمنعين ومبتعدين عن الأنظار، ومحبين للابتعاد عن الناس، فلا يلتزمون بشيء ولا يتدخلون في شيء، ويتبرؤون من البؤس الذي يعانيه مواطنوهم، فيبدو أن تلك النخب (سواء أكانت حالياً في السلطة أم في معارضة القادة الحاليين) إنما تعيش في كوكب آخر، وتتحدث بلغة غير لغتهم؛ فما تتحدث عنه تلك النخب، إذا كان من الممكن فهمه أصلاً، إنما يتعلق بواقع يختلف تمام الاختلاف عن الواقع الذي يعيشونه، ومن الواضح أن الاهتمامات النخبوية ليست اهتماماتنا، وهواجسنا ليست هواجسهم، وليس بمستغرب أن الحرية في نظر عدد متزايد من المواطنين المهمَلين تبدو كأنها تعني حاجة الأغنياء إلى مزيد من الغنى، ودفع بقية الناس إلى مزيد من البؤس والشقاء.

فهل نحن نقترب للمرة الثانية في التاريخ الحديث من وضع جاهز للاستغلال من قِبَل الديماغوجيين، الفارغين أو المخدوعين أو المغرورين إلى درجة تكفي لأن يَعِدوا بطرق قصيرة إلى السعادة، واستعادة فردوس الأمن المفقود بشرط أن نتخلى عن الحريات التي يبغضها ممتلكوها ولا يرحبون بها، وكذلك حقنا في تقرير المصير وتوكيد الذات؟ من الواضح جداً أننا لا نعدم المغامرين الراغبين في فعل ذلك، ويدعونا كل مغامر قائلاً: «ثقوا بي، اتبعوني، وسأنقذكم من البؤس الذي ستغوصون في مزيد من أعماقه إن لم تتبعوني»، والجديد هنا هو أن هذه الدعوات إنما تصدر عن مكاتب الرئاسة ومكاتب رئاسة الوزراء.

وللآن على الأقل، تتسم هذه النزعات بأنها بارزة وصادمة للغاية في البلدان ما بعد الشيوعية في أوروبا، وليس بمستغرب أن الانتقال من العبودية التامة إلى الحرية التامة (أو، من منظور مديري الانتقال، من تطرفات الضبط إلى تطرفات نزع الضوابط والقيود) قد حدث هناك بلا توقع وبسرعة هائلة، فلم يترك وقتاً للتدبر ولا التعديل والضبط من جديد، فالانتقال من أحد قطبي الأمن والحرية إلى الآخر جرى ضغطه هناك فيما لا يزيد على عقد من الزمان. . .

ترك الحداثة

كارلو بوردوني: يثير ترك الحداثة صدمة نفسية، وسيبقى كذلك وقتاً طويلاً لأننا ما زلنا واعين بمقاومتها وزوالها التدريجي المؤثر.

لقد أتينا من الحداثة، ومن الصعب علينا أن نفصل أنفسنا عنها، لأنها مصدر لليقين، وتطول فترة الوداع بسبب النزعة الطبيعية لدى كل إنسان إلى تفضيل اليقيني على ما هو غير يقيني، والمعلوم على المجهول، وإلى قبول الوضع القائم في دوام حاله الثقيل. وهذا استقرار استسلامي، حيث يرى إيتين دو لا بويسي أن السبب الأساسي لما يسمى «العبودية الطوعية»، أي الاستسلام للسلطة، حتى وإن لم يكن مطلوباً، هو عادة ببساطة(٥).

(٥) Étienne de la Boétie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, translated by Harry Kurz (Montreal: Black Rose Books, 2005).

وقد صور فالتر بنيامين هذا الموقف تصويراً جيداً في ثلاثينيات القرن العشرين عندما رأى في «الملاك الجديد» Angelus Novus رمزَ الحداثة (في لوحة للرسام السويسري بول كلي عام ١٩١٠)، وهو ملاك يطير بعيداً من عالم مدمَّر ويتأمله وهو يطير.

لا أمل في الحكومات ولا في الساسة، فليس بوسعهم أن يرشدونا إلى طريق نسلكها، بل إنهم أنفسهم لا يفهمون الوضع المعقد، ويعانون من التشتت وعدم القدرة على تحديد الاتجاه، كما أن ردود أفعالهم متناقضة، ويدفعون في اتجاهات سخيفة، حيث يرون بريقاً من اليقين وفرصة لاستعادة السيطرة الاجتماعية التي فقدوها، وربما تكون أكثر المبادرات اتساقاً هي محاولة استخدام الاقتصاد والمال العولمي لتحقيق استقرار لحالة الاضطراب التي يرونها خطيرة، حتى يمكن إخضاعها مرة أخرى للتحكم، ومن ثم ضبط ظهور الجديد والمجهول على مسارات المعلوم والمفهوم، وهذا أشبه بإجراء عملية جراحية لاختزال التعقيدات كما يقولون، ولكن أي اختزال، حتى وإن كان هدفه إرساء النظام والوضوح، فإنه دوماً شيء مفروض بالقوة، إنه خيانة للحقيقة.

اتسمت كل أزمة كبرى من أزمات التحول بأنها فظيعة لمن مروا بها، والإمكانية الأخرى هي ملاحظتها باسترجاع الماضي، بعدما وقعت وانتهت، ومحاولة فهمها، وتقدير إيجابيتها في التطور المستقبلي، وتقييم مغزاها الثقافي، والإعجاب بذكاء القادرين على فهمها.

ولنتخيل، من جهة أخرى، ماذا كان يمثل مجيء الحداثة لأهل القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ لقد اقتُلعوا من جذور أرضهم، وأرغموا على الانتقال إلى حافة المدن الصناعية، التي تحولت في صورة فوضوية إلى أزقة بائسة؛ لقد أُرغموا على العيش في بيوت وحظائر حقيرة مظلمة وغير صحية، وانتهى بهم الأمر إلى العمل في مصانع كانت سجوناً واقعية، ليعملوا لساعات طويلة غير إنسانية مقابل أجور لا تكفي لإطعام من يعولون؛ لقد تعرضوا للمضايقات والمراقبة والعقاب البدني والاقتصادي، وجرت معاملتهم معاملة العبيد، من دون طريق للهرب من النظام الذي وجدوا أنفسهم واقعين في فخاخه، بسبب الحاجة والجهل.

كان الأمر بالنسبة إليهم دراما مستعصية على الفهم، دراما لابد أن تقفز قفزة الإيمان، مع دمار أخلاقي واقتصادي يواجههم في خطر المكننة الوشيكة: اللايقين الذي يعتري مستقبلاً مفتقراً إلى مرجعيات آمنة، والانتقال الإجباري من الريف، وقواعد الحياة الجديدة «غير الطبيعية» و«العنيفة» و«غير الإنسانية». لقد ذاقوا اليأس الناجم عن رؤية انهيار عالم استثمروا فيه آمالهم في الحياة وعاداتهم ورغباتهم وإحساسهم بالاكتمال، كلُّ ذلك أزالته أزمة هي أسوأ من الحرب، فعندما تنتهي الحرب، يجري إعادة تعمير بقايا الحياة على أساس ما كان موجوداً من قبل، في محاولة للعودة إلى الحالة السوية، إلى الحياة قبل الحرب. إن الحرب انقطاع مؤقت، بينما كل أزمة انتقالية أساسية تؤدي إلى تغير دائم، ولكن أهل القرنين السابع عشر والثامن عشر أحيوا فترة أكثر صلابة وابتكاراً ونجاحاً وتفرداً في التاريخ البشري، ليسفر ذلك في القرون اللاحقة عن تغير كبير أُطلق عليه فيما بعد اسم «التقدم».

تلك الفترة نسميها الحداثة، ولكنها كانت في نظر العمال الذين تحمّلوا التغيرات الشديدة وقت ظهورها نهايةً لحالة من التوازن والسلام والسعادة. والآن نحن في الموقف نفسه كما كان هؤلاء العمال المحتجون الكارهون للآلات، الذين كان أملهم الوحيد يكمن في تدمير الآلات (التي دمرت مستقبلهم المهني) وفي إعادة تأسيس النظام المفقود، أي العودة إلى ماضٍ اعتقدوا أنه أفضل من الحاضر، فهم أيضاً رأوا هذا التغير الشديد وقتاً صعباً وتحملوه بشق الأنفس، ودفعوا الثمن من دمائهم ودموعهم، وهم ينتظرون أن يعود كل شيء مرة أخرى كما كان من قبل، إن لم يكن لهم، فعلى الأقل لأبنائهم.

ولكن التغير الذي عاشوه كان في واقع الأمر ثورة حقيقية أفضت إلى تغير دائم، وكانت بذلك ثورة نهائية. كانت الرؤى مختلفة، وكانت الاختيارات مختلفة، وكانت قواعد اللعبة مختلفة، ويعود ذلك إلى أن الثورات ـ في إطار التغيرات الصادمة التي كُتب علينا أن نواجهها أيضاً ـ تنطوي على ذلك الجانب المراوغ، إنها صالحة تماماً للناس الذين سيغيرون القواعد بما يخدم مصالحهم، فكل الاتفاقات والوعود والامتيازات يمكن إلغاؤها باسم الأزمة؛ والقوانين الاستثنائية يمكن أن تحد الضمانات المستقرة

الداعية إلى التحرر؛ ويمكن للإجراءات المؤقتة أن تلغي بين عشية وضحاها تلك اليقينيات الاقتصادية التي آمنت بها أجيال بأسرها.

إن الحداثة أكثر من أية حقبة أخرى في الماضي اغتنمت الأسس التي بنت عليها يقينياتها، لأن الحداثة قامت على يقينيات وقواعد. ماذا أراد المحدثون في زمن توماس هوبز وجون لوك واسبينوزا؟ كانوا يريدون الاستقرار واليقين القانوني والاعتراف بالملكية الخاصة والحدود القومية الآمنة، لتزدهر داخلها الصناعة والتجارة الناشئة، لقد جعلت الحداثة من التصنيع هدفها الأول، وتعلمت من عصر النهضة تعقيد التجارة، التي يتم عبرها توزيع الإنتاج وتنفيذه.

لقد تحققت الحداثة وتجسدت في صورة مادية، ومازالت تتحقق، اعتماداً على الكم، إنها نازعة للقداسة (في إخلاص لفلسفة التنوير)، ولربما أصبحت معادية للتاريخ ـ إذْ كان التنوير يبغض التاريخ لأنه حامل التقاليد، ومن ثم فهو حامل الثقافة غير العقلانية ـ لولا رومانتيكية القرن التاسع عشر، التي استردت فكرة التاريخ لإرساء مفهوم الأمة ووحدتها الأبدية.

إن جذرها المادي بقي صلباً على مدار أكثر من ثلاثة قرون، واتبع التطور التكنولوجي، وتخلل فكرة التقدم المخيفة، وهي أصلاً فكرة كمية. والمثير أن فكرة التقدم، باعتبارها حركة دائمة للأمام، ظهرت في الوقت نفسه الذي ظهر فيه التصنيع وأسطورة الحركة الدائمة، فالتقدم يُقاس بتراكم الإنتاج والثروة والاستهلاك والمعرفة، والأهم أن قيمته الأساسية تكمن في الثروة الجيدة والقدرة على تحقيق الدخل، حيث ترسخت فكرة الحرص على كسب المال التي أمّنت الإصلاح البروتستانتي الذي قام به لوثر وكالفن، فالفضل الإلهي يُعترف به في النجاح في العمل. ولكن هذه العلاقة الخطرة بين الدين والسلطة، التي كانت مفيدة لنجاح الأخلاقيات البرجوازية، لم تتجاوز القرن الثامن عشر العلماني.

ينتقل المشروع الغائي للحداثة إلى الأرض، وفي تحول مفاجئ ذكي، يعد بالسعادة الفورية هنا، ويأخذها بعيداً عن الدين والسعادة الموعودة في الآخرة بعد الموت. فبدلاً من البركة، وبدلاً من السعادة الروحية للأبد، مقابل حياة الاجتهاد والابتعاد عن الخطيئة، يقدم مشروع الحداثة مقابلاً

فورياً مادياً عينياً لحياة الأمانة والاجتهاد والتواضع وعدم الإسراف.

كان ذلك التوازن ناجحاً تماماً، على الرغم من الأزمات الاقتصادية والنزعات الهدّامة التي حاولت تحطيم أسسه، فلم تستطع أية محاولة للتمرد أو الثورة أو الإصلاح أو النضال النقابي أن تقوض تلك الأسس المترسخة (بداية من الحق في العمل)، واحتفظت هذه الأسس بثباتها إلى أن ظهرت علامات التصدع.

وكان لذلك أسباب كثيرة، وصدرت أزمة الحداثة عن اجتماع عوامل عدة، وكان من أهمها التفاوت بين ظروف العمال وظروف أبناء الطبقة الحاكمة، أي الطبقة البرجوازية التي مرت بتحسنات مهمة على طريق التقدم المدعوم بالتوثيق التاريخي، والممتد أيضاً للطبقة العاملة. واقع الأمر أن التوثيق التاريخي والاقتصادي الباكر يسجل تقدم الثورة الصناعية، ويصف ظروف العاملين في المصانع بأنها تمر بتحسين مميز، حيث يمتلك العمال مزيداً من الملابس، ويرتدون الأحذية، ويزيدون من دخل الأسرة، كل ما في الأمر أن نوعية حياتهم تدهورت تدهوراً خطيراً إذا ما قُورنت بحياة الفقر في الريف؛ إذ كانوا مجبرين على العمل لما بين ١٤ ـ ١٦ ساعة في اليوم في ظروف أشبه بالرق حتى يجدوا ما يسد رمقهم، وكانوا مجبرين على العيش في أزقة مزدحمة للغاية وغير صحية، وعلى استخدام نسائهم وأبنائهم في القوة العاملة، وكان ذلك وجوداً فظيعاً يقوم على الحلم الواهم بغد أفضل، على الأقل لأبنائهم.

ولكن الوعد بالسعادة في الأرض لم يُسحب قط، وكلما زاد التقدم كان الوعد يصل تدريجياً إلى الناس الذين كانت الصناعة تطورهم، والذين كانت الأسواق توفر لهم دخولاً جيدة.

وأمّا أسس الحداثة، فقد اهتزت بسبب التحول في العمل في حقبة ما بعد الحرب العالمية، وعدم الأمان الناجم عن عدم تحقق الوعد. وعليه، فإن العولمة، التي احتاجتها الشركات متعددة الجنسيات كإصلاح سريع لمشكلة الإنتاج الزائد، كانت تنطوي كأثر جانبي على إزالة الحدود وتفريغ الضمانات الاجتماعية والتمثيل الديمقراطي، فيما سُمي بفصل السلطة والسياسة.

وإلى جانب الأزمة التي تواجهها أسس الحداثة، يمكننا أن نضيف الجانب الثقافي، المرتبط بالأيديولوجيات والتحول عن الطابع الجماهيري demassification، الذي وجه ضربة قاضية للحداثة.

ويرى جان فرانسوا ليوتار في كتابه عن «**الوضع ما بعد الحداثي**» أن الحداثة تنهي رحلتها التاريخية عندما تنهار أسسها أو السرديات الكبرى(٦)، فقد صدرت بنية الحداثة عن النظام الإقطاعي، وبُنيت على الابتكارات التي أنتجتها الثورة الصناعية، وهذه البنية تقوم على أعمدة عدة، ومن أهمها الأيديولوجيا، وهي أهم أساس ثقافي لأنها تمثل جوهر الحديث: كل ما تمثله الحداثة في عيوننا، كل ما يضرب بجذوره في قيم زماننا، وفي إيماننا بالتقدم، وفي المبادئ الدوغماطيقية تقريباً التي تقوم عليها الحرية والمساواة؛ لقد كان المعتقد الأيديولوجي قائدنا الروحي على مدار ثلاثة قرون مضت.

الأيديولوجيا هي ابنة عصر التنوير، وقد جاءت لترسيخ الأفكار؛ ففي عام ١٧٩٦، تحدث الفيلسوف الفرنسي أنطوان ديستوت دو تراسي عن الأيديولوجيا، ووصفها بأنها تحليل علمي لملَكة العقل، على العكس من الميتافيزيقا وعلم النفس(٧)، فإذا كان الإنسان هو ما يعتقد، فمن الممكن إرساء مجتمع مختلف بفضل الأفكار الجديدة. وعليه، فإن الأيديولوجيا تصبح علم العلم، علم الأفكار، علم العلوم كلها، ولكنها أيضاً نمط صارم يمكن أن نقع في فخاخه.

إن الاستقرار أمر جوهري للأيديولوجيا، إنه أمانها، ومفتاح التفسير الواضح لواقع حقيقي ثابت كامل لأنه ضد الأشكال الظالمة التي يحاربها والتي عليه دوماً أن يحمي نفسه منها ليجتنب الوقوع في التجهيل، فالاستقرار ينطوي على الثبات ودوام الحال، ولذلك تمثل الأيديولوجيا نزعة محافظة، فأي تغير يمكن أن يقوض الاستقرار واليقينيات المستقرة.

ولمّا كانت الأيديولوجيا متحررة من كل قراءة خاصة، ومن كل تفسير

---

(٦) Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.*

(٧) A. L. C. Destutt de Tracy, "Elements of Ideology," in: Antoine Louis Claude, Comte Destutt de Tracy, *A Treatise on Political Economy*, introduction Jeremy Jennings; translator Thomas Jefferson (Bernardino, CA: Ulan Press, 2012).

متحيز، فإنها قادت كل شيء وفسرته، من الصراع الطبقي إلى السلطوية. وفي غضبها الأعمى، حلّت الأيديولوجيا محل حروب الدين وأصبحت أداة «لتبرير» القتل والقمع والتدمير والإبادة، كل ذلك باسم فائدة مستقبلية مفترضة للجماعة البشرية التي تاهت غالباً في الطريق.

فلقد ارتُكبت أسوأ جرائم الحداثة باسم الأيديولوجيا: من التطهيرات التي قام بها جوزيف ستالين، إلى معسكرات الاعتقال النازية. وفي خمسينيات القرن العشرين، بعد موت ستالين، كان هناك أناس مازالوا يدافعون عن الحيوية الأيديولوجية لقراراته السياسية، على العكس من أيديولوجيات أخرى، غربية ورأسمالية، كانت جاهزة لقيادة الأمور.

ودائماً ما يتم تبرير العنف القائم على الأيديولوجيا باعتباره ضرورياً لصد تهديد أسوأ، فقد تمكنت الستالينية من الاستمرار لأنه كانت هناك حاجة إلى منع أية إمكانية لعودة الفاشية النازية، وأية عودة لليمين المتطرف. ويسري المنطق نفسه على تلك الأنظمة التي استعانت بكل وسائل الحد من الحرية والقمع وإثارة الحروب حتى تصد التهديد الشيوعي.

في الحداثة المتأخرة، فرضت الأيديولوجيا بالقوة رؤيةً للعالم، وحولتها إلى معتقد دوغماطيقي موثوق لا ينبغي الشك في صحة مبادئه. وما إن تُحارَب الأيديولوجيا باعتبارها أداة خطيرة ومزعزعة للنظام، ثم تُتخذ وسيلة للحفاظ على السلطة، فإنها تصبح مرفوضة بسبب عجزها عن الحفاظ على ذلك النظام، ويبدو أن عهدها قد انقضى، وصارت أداة مهجورة لا طائل منها.

إن أزمة الحداثة هي حقاً فترة وداع طويل، وقد بدأت في النصف الثاني من القرن العشرين، ثم وصلت إلى ما بعد الحداثة ـ وهي ظاهرة جمالية أكثر من كونها ظاهرة فلسفية وأخلاقية ـ التي أفرطت في الملذات وأجهدت نفسها في ثلاثة عقود، ولكن ليس من دون أن تترك تركة ثقيلة؛ ففي بداية الأمر، بدت ما بعد الحداثة حلاً مرغوباً لأزمة الحداثة، وقد تحدث كثير من المراقبين، مثلك يا زيجمونت، عن استمرارية الحداثة، وإن كانت في حالة من السيولة، بسبب عدم ثباتها وعجزها عن التمسك بمرجعيات مستقرة؛ وعليه، فإن ما بعد الحداثة ليست تطوراً للحداثة نفسها، بل هي أقرب إلى

علامة دالة على أزمة أخلاقية عميقة تحاول الحداثة الخروج منها من دون جهد مفرط.

أمَا وقد فقدت الحداثة صلابتها، ويقينياتها الراسخة في ظاهرها، فإن ما يتبقى منها ليس جذاباً أبداً؛ ذلك لأن «الملاك الجديد» بالمعنى الذي فسره فالتر بنيامين لا يقف ليتأمل الأطلال، بل يطير بعيداً في قرار حازم، حتى وإن كان قرار الرحيل عن ذلك العالم يُحزنه.

زيجمونت باومان: كيف علمت أننا نترك الحداثة؟ وأنّى لأحد أن يعلم ذلك إذا كانت بدايات العصور ونهاياتها لا يمكن أن يعلمها أهل العصر؟ إن مفهوم «الثورة الصناعية» ظهر في الربع الثالث من القرن التاسع عشر، بعدما بدأت بزمن طويل (كما نعتقد اليوم)، وربما كانت في ذلك الوقت أقرب إلى نهايتها منها إلى بدايتها. وقد أكد هيغل أن بومة إلهة الحكمة مينيرفا مدّت جناحيها عند الغسق، أي في نهاية النهار، عند ليل قبل نهار جديد، مختلف عن سابقه. فالقول بأن عصراً ما في طور الانتهاء يتطلب اتخاذ موضع للنظر في المستقبل، حيث تقع «النهاية»، والتأمل هناك، كما فعل ملاك التاريخ في لوحة بول كلي كما فسّرها فالتر بنيامين. ولكننا نحن البشر لسنا ملائكة، بل إن الملاك الذي رسمه بول كلي وفسره فالتر بنيامين تحرك للوراء، ما يعني أنه لم يستطع أن يرى المكان الذي كان يتحرك إليه. وهذا أحد الأسباب، ولكنه سبب مهم، للتشكك في صحة مصطلح شائع، ألا وهو «الحداثة المتأخرة»؛ فأنّى لنا أن نعلم أننا نعيش اليوم في حداثة «متأخرة» وليس في حداثة «باكرة» على سبيل المثال؟ إنه يجوز لنا أن نستخدم عبارات من قبيل «الأزمنة القديمة» أو «العصور الوسطى القديمة» لأن هذه العصور انتهت منذ زمن طويل، كما أن تاريخ وفاتها ثابت (باسترجاع الماضي)، حتى وإن كان ذلك بصورة اعتباطية وتعسفية إلى حد ما. ولنتذكر أن تلك التواريخ ظهرت بعد زمن طويل للغاية من وقوع الحدث، فالناس الحاضرون في جنازة عصر من العصور هم في الأصل غير واعين بأنهم في المقابر أو محارق جثث الموتى. ومن جهة أخرى، يزخر تاريخ الرأي العام بإعلانات (كاذبة) عن ميلاد فجر جديد وعصر جديد، بل وبإعلانات نعي (كاذبة) تطويها صفحة النسيان بسرعة لا محالة. أتتذكر التوقعات السائدة لعام ٢٠١٢ بنهاية العام؟ إننا نعيش في زمن انتشرت فيه عادةُ الإعلان عن النهايات والرغبة في إضافة

عبارة «ما بعد» إلى أي جزء أو جانب من الحياة، وإن كان ذلك يدل على شيء فإنما يدل على الشعور المنتشر بأن الأمور تتغير بسرعة كبيرة إلى درجة أنه يصعب فهمها، وأنها تقاوم محاولة الإمساك بها في أثناء طيرانها، والراجح أنها تختفي عن النظر، ولا تظهر ولا تستقر في مكان، فثقافتنا هي ثقافة النسيان، وليست ثقافة التعلم، ويستحوذ الانشغال بالتخلص من الأشياء التي لم تعد مطلوبة على اهتمام يفوق إنتاجها.

ويستخدم مؤرخ المفاهيم راينهارت كوزلِك (Reinhart Koselleck) صورة «الممر الجبلي» ليصف وضعنا الراهن؛ إننا نصعد منحدراً شديداً لنصل إلى القمة، ونعجز أمام شدة الانحدار عن التوقف ونصب الخيام، فلا يصمد أي بناء أمام الرياح العاصفة ولا العواصف المطيرة، ولذا علينا أن نواصل الصعود، ونحن نفعل ذلك. ولكن ماذا يوجد في الجانب الآخر (إذا كان لنا في يوم من الأيام أن نصل إلى هناك وننظر إليه)؟ لا يمكننا أن نعلم إلا عندما نصل إلى الممر. إنها صورة مجازية مختلفة، ولكنها توحي بوضع مشابه للغاية لذلك الوضع الذي يمثله ملاك التاريخ في لوحة بول كلي كما حللها فالتر بنيامين.

والرسالة المحورية في تلك اللوحة، كما تتذكر جيداً، هي أننا نعلم ما نهرب منه، ولكننا لا نعلم وجهتنا. وبفضل الخيال البشري لن نتوقف عن رسم صور لما ينتظر المسافرين في المستقبل. ولكن ما دمنا نحدد موضعها في المستقبل، فلا سبيل لنا أن نبرهن أنها صور مماثلة لما رسمناه. وما إن تأتي لحظة البرهنة على دقة لوحاتنا أو دحضها حتى يتحول المستقبل إلى ماضٍ، ولذلك فإن التاريخ هو مقبرة الآمال الضائعة والتوقعات المحبطة، وغالباً ما يتبين أن خُطط الفردوس كتبٌ إرشادية إلى الجحيم. ورأيك سديد تماماً عندما قلت: «إن أسوأ جرائم الحداثة ارتُكبت باسم الأيديولوجيا».

ولكن بدلاً من توديع الحداثة، فإننا ما زلنا ننتظر أن نجمع ثمار وعودها، ونواسي أنفسنا مراراً بأنها قاب قوسين أو أدنى. والثمار الموعودة هي الراحة والسكينة والأمان والتحرر من الألم والمعاناة. فمن البداية وحتى يومنا هذا، ارتبطت الحداثة بتسخير الطبيعة لخدمة الحاجات والطموحات والرغبات البشرية، كما ارتبطت بتحقيق ذلك الهدف. ونحن جميعاً، من قمة

المجتمع إلى القاع، ينتابنا الذعر عندما ينخفض «النمو الاقتصادي» المقدس إلى درجة الصفر أو إلى أدنى من الصفر (فهو المقياس الوحيد الذي اعتدنا استخدامه لتقدير مستويات الرخاء والسعادة، المجتمعية والفردية)، فلم يخْبُ الانبهار بالنعيم المتزايد والأدوات الضامنة له والواعدة بزيادته كما كان قبل مئة عام أو يزيد، ومازال هذا الانبهار يزداد يوماً بعد يوم، فكنيسة النمو الاقتصادي هي إحدى الطوائف القليلة، وربما الوحيدة، التي لا يبدو أنها تخسر أتباعها المؤمنين، ومازالت تتمتع بفرصة حقيقية بأن تحظى بمكانة عالمية. إن أيديولوجيا السعادة عبر الاستهلاك هي الأيديولوجيا الوحيدة التي تتمتع بفرصة إلغاء جميع الأيديولوجيات الأخرى وإخضاعها ووضع نهاية لها، فليس بمستغرب أنه ليس هناك نقص في الحكماء الذين يفسرون انتصارها العولمي باعتباره نهاية عصر الأيديولوجيا أو نهاية التاريخ.

ولا ينبغي لأعداد المنشقين والمرتدين والهراطقة والمارقين أن تضللنا عن القبضة التي تفرضها كنيسة النمو الاقتصادي على أجساد سكان الكوكب، فالإنجيل الذي تُدرِّسه وتنشره يستحوذ على عقولهم استحواذاً عالميّاً وشاملاً بما يفوق غيرها من السرديات الكبرى، فليس هنالك من كنيسة بلا لعن ولعنات، وعدد الملعونين هو نتاج وجود الكنيسة في جبهة الهجوم وليس في جبهة الدفاع، ويُنظر إليه على أنه علامة دالة على قوتها وليس على ضعفها. وقد مرت كنيسة النمو الاقتصادي، مثل كل الكنائس، بعمليات من الإصلاح والإصلاح المضاد، والانقسامات إلى طوائف مذهبية متنازعة، ولكن لا تصل الاختلافات بينها إلى الاختلاف على الموضوع المقدّس لعقيدتهم، كما أن لعبة الكراسي الموسيقية التي تلعبها جميع المعسكرات السياسية الطامحة في بضعة مناصب حكومية لا يبدو أنها تؤثر في الإنجيل الحاكم ولا في الشعائر المشتركة.

«الحياة من دون أسطورة هي نفسها مادة الأسطورة»، هكذا يلخص جون غراي التجربة البشرية في العصر الحديث[(٨)]، وتتراكم العلامات المنذرة بالسوء يا عزيزي كارلو، وهي تدل على أن الأخبار الواردة عن وفاة «السرديات الكبرى» إنما هي أخبار مبالغٌ فيها للغاية، فلا تموت سردية كبرى

---

(٨) Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*, p. 98.

إلا وتحل محلها سردية أخرى. ولكن هناك سرديات كثيرة تتجسد من جديد ولا تموت، أو يجري ترحيلها إلى الصفحات الخلفية للصحف، وتمكث هناك في وضع من النشاط المعلق. وأمّا أعظم السرديات الكبرى الحديثة ـ أي سردية التقدم في التحكم البشري في الأرض بهداية الثالوث المقدس (الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا) ـ فيبدو أنها بصحة أفضل من أي وقت مضى. وقد وصف سيجموند فرويد الأوهام بأنها «غير قابلة للبرهان مثلما هي غير قابلة للتفنيد»[٩]، «فالوهم ليس مجرد خطأ، وليس خطأً بالضرورة... إننا نشير إلى معتقد باعتباره وهماً عندما تلعب أُمنية التحقق دوراً دائماً في تحفيزه، وفي أثناء العملية نهمل علاقته بالواقع، كما يستغني الوهم نفسه عن الاعتراف به»، فالتمني في دافع أمنية التحقق المولدة للوهم هو نفسه كما كان عبر عصرنا الحديث، عصر الإدارة البشرية المقصودة/ المفترضة/ المفروضة للبشر والطبيعة وتفاعلهما المتبادل، بل إن الجيولوجيين في أزمنتنا يسمون عصرنا بعصر توسع هيمنة البشرية على النظام البيئي أو عصر «الأنثروبوسين»، ويوحون بأن العصر الجيولوجي القديم أو عصر «الهولوسين» قد انتهى، وأن الأنواع البشرية الآن هي التي تحدد النغمة وتقرر تقريباً الوجهة التي ستتحرك فيها التغيرات الكوكبية.

ولعل الوهم الحديث الوحيد الذي تم دحضه تماماً وبصدق هو وهم تحقيق وضع إنساني متحرر من الوهم.

الانتقال إلى ما بعد الحداثة

كارلو بوردوني: إن حقبة ما بعد الحداثة، إذا ما دققنا النظر فيها، لم تعد موجودة، إنها الاسم الذي سُميت به الحقبة التاريخية القصيرة بين سبعينيات القرن العشرين ونهاية القرن العشرين، وهي حقبة مضطربة وفوضوية، تزعزعت فيها كل القيم واليقينيات السابقة.

بل إن الكلام عما بعد الحداثة اليوم يبدو مفارقة تاريخية، فقبل أربعين عاماً، في منتصف سبعينيات القرن العشرين، كانت ما بعد الحداثة تبدو أكثر

(٩) Sigmund Freud, *The Future of an Illusion: Religion is the Universal Neurosis*, translated by J. A. Underwood and S. Whiteside (London: Penguin, 2004), pp. 38-39.

المحاولات أصالة وابتكاراً بين المحاولات التي خرجت سليمة من الحداثة، من دون أن تفقد فوائدها، فكان يحيط بها هالة برّاقة، وبذلك بعثت على الحماسة والأوهام، وشقت طريقها إلى الفن، ووجهت الفلسفة، وكشفت عن هشاشة الأيديولوجيات، وأظهرت حقيقة الفرد. وغالباً ما أُسيء فهم ما بعد الحداثة أو تصويرها أو تفسيرها، وطالت ما بعد الحداثة جوانب الحياة المعاصرة كلها، ثم ذهبت لتموت ميتة طبيعية مع قدوم الألفية الثالثة. ولأن ما بعد الحداثة، مثل كل طقوس العبور، قد أدت غرضها في نقلنا إلى مستقبل ليس له اسم بعد، لتتركنا مع لايقينياته، وليترك انعدام القيم مكاناً خالياً ينتظر أن تملأه أخلاقيات جديدة، فإننا نخضع على نحو متزايد لإغواء تكنولوجيا متطفلة شاملة، ولكننا نخضع إليها فُرادى بصورة متزايدة.

وُلدت «ما بعد الحداثية» (postmodernism) في الولايات المتحدة باعتبارها حركة مبدعة في العمارة في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، واشتهرت على الفور بأنها لا تطيق التنافر البيئي. وتكمن المفارقة في أن مؤرخ العمارة تشارلز جنكس (١٩٧٧) قد ثبّت التاريخ الرسمي لوفاة العمارة الحديثة على أطلال برويت ـ إيغو Pruitt-Igoe في سانت لويس (بالولايات المتحدة الأمريكية)، وهو مجمع سكني متداع تم الانتهاء من هدمه في الخامس عشر من تموز/يوليو عام ١٩٧٢[(١٠)]، كما وجدت تلك الحساسية الجديدة أبرز ممثل لها في شخص روبرت فنتوري (Robert Venturi)، وهو مهندس معماري معارض للأسلوب العالمي الذي يتبناه كل من لو كوربوزييه (Le Corbusier) وميس فان دير روه (Mies van der Rohe)، وهو أسلوب اتسم بالخطوط المستقيمة العقلانية، وإن غلب عليها البرود والانفصال عن واقع النسيج الحضري الذي يحتويها. وقد ألّف كلٌّ من روبرت فنتوري ودنيس سكوت براون (Denise Scott Brown)، وستيفين إيزنور (Steven Izenour) كتاباً بعنوان «**التعلم من لاس فيجاس**» (١٩٧٢)، وفيه يصفون سمات العمارة ما بعد الحداثية ويقترحون استخدام لغة البوب آرت الأيقونية، ممزوجة بعناصر كلاسيكية[(١١)]، ونحن ندين لروبرت فنتوري بقوله المأثور: «القليل يعني

---

(١٠) Charles Jencks, *The Language of Post-modern Architecture* (New York: Rizzoli, 1977).

(١١) Robert Venturi, Denise Scott Brown and Steven Izenour, *Learning from Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form* (Cambridge, MA: MIT Press, 1972).

الملل» less is a bore، وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشعار ميس فان دير روه: «القليل يعني الكثير» less is more.

في الحداثة المتقدمة، استبدل المعماريون «ما بعد الحداثيون» الأشكال الجذابة للشعبوية الجمالية، التي يُقضى فيها على التفرقة بين الثقافة العليا والثقافة الجماهيرية، وعندما تسنح لهم الفرصة فإنهم ينقذون تفاصيل وزخرفات وزينات واقتباسات من الماضي، في بناء متخيل لأشكال تقترب من الفن الهابط وتتغذى على النفايات الثقافية التي يفرزها الاستهلاك...

بدأت الروح ما بعد الحداثية في العمارة، وتخللت جميع قطاعات المجتمع، وليس القطاعات الثقافية وحدها. واقع الأمر أن السلوك الاجتماعي، وعالم العمل، والاقتصاد والتمويل، هي مجالات متشبعة بهذه الروح المبدعة، في توسع غير متوقع، يناقض الممارسة المعتادة لحركة معاكسة، من البنية (الاقتصاد) إلى البنية الفوقية (الثقافة). ولكن، وبوضوح تام، نجد أن التوسع المعتاد للفكرة ما بعد الحداثية من عالم الأفكار إلى الممارسة السياسية والاجتماعية هو سمة تلك الحقبة بعد الحرب العالمية الثانية، بالمعنى المبتكر الذي استشرفه بالفعل أعضاء مدرسة فرانكفورت (أدورنو وهوركهايمر)، أي يوتوبيا نظرية نقدية يمكنها أن تغير المجتمع.

من منظور آخر، يمكننا أن نرى بسهولة أن مصطلح «ما بعد الحداثة»، بفضل قدرته على الاختراق والانتشار عبر وسائل الإعلام، جرى اعتماده في مجالات أخرى واستخدامه (في غير محله أحياناً) لوصف تغير في العادات أو الممارسات اليومية، بصرف النظر عن المعنى الأصلي في مجال العمارة، والذي كان يشير إلى الاتجاه الجديد للتفكير النقدي المعارض للبنيوية الفرنسية.

وعلى العكس من مفكرين كثيرين جعلوا من ما بعد الحداثة فكرة محورية لدراساتهم، توصلتَ يا زيجمونت إلى نتيجة مفادها أننا مازلنا نعيش في الحداثة، ولكنها حداثة متدهورة يتسم فيها كل شيء بأنه غير مستقر، وغير آمن، ومؤقت، وغير مؤكد. وفي مقابلة لك يا زيجمونت مع كيث تيستر (Keith Tester) اعترفتَ بصعوبة إيجاد تعريف مناسب لتوضيح التغير الواقع، فَقَبِلتَ في البداية المعنى السائد لما بعد الحداثية، ثم تركته لصالح

فكرة الحداثة السائلة liquid modernity: «أعتقد أنه في ثمانينيات القرن العشرين لم أكن الشخص الوحيد الذي يجتهد في البحث عن إطار معرفي جديد يصلح لصورتنا المتغيرة بسرعة عن العالم الإنساني المشترك بما يفوق الإطار الذي يعرضه 'الإجماع الأرثوذكسي'، فكانت ما بعد الحداثية إحدى الإمكانات... وبدت لي أكثر ملاءمة من 'المابعديات' الأخرى المتاحة»[١٢].

ولكن تغيرت أمور كثيرة في السنوات الأخيرة، فالحداثة، وما بعد الحداثة أيضاً، تبدو بعيدة، فلا يتعلق الأمر بالتسميات، ولا باستحداث كلمات جديدة غير ضرورية من أجل الإثارة وجذب اهتمام وسائل الإعلام، بل يتعلق بإدراك تغيرٍ جوهري صدر عن مجموعة متنوعة من الأسباب التاريخية والاقتصادية، وغيّر طريقة الحياة المعروفة باسم الحداثة تغييراً جذْريّاً، وسنحاول أن نفهم هذه التفرقة بالغة الأهمية بين ما هو حديث وما هو غير حديث، ولكنها تقدم نفسها باعتبارها أثراً لما حدث، وأحياناً باعتبارها تناقضاً، وأحياناً أخرى باعتبارها استمرارية، لأن التاريخ لا يسير في قفزات، بل يسير تدريجيّاً (أو كما يقول داروين: «الطبيعة لا تقوم بقفزات» natura non facit saltum).

إننا لا نلاحظ هذه الحركات التي لا تنقطع (بصورة تدريجية لا نكاد نشعر بها) إلا من بُعد، ناظرين إلى الوراء، ومندهشين، وخائفين قليلاً من الفجوة الكبيرة التي ظهرت بين طريقة الحياة الماضية (وطريقة التفكير الماضية) وطريقة الحياة الحاضرة. إن مصطلح «ما بعد الحداثية» لا يبعث على السعادة، بل ينطوي على شيء سلبي، معارض لما كان موجوداً من قبل، ولكنه يعبر عن أعظم المحاولات الرامية إلى التأكيد على أن شيئاً ما قد تغير، فكان الاسم الجديد يؤكد وقوع قطيعة مع الماضي، وعلى هذا يصح القول بأن ما بعد الحداثة هي مجموعة الاستجابات للحداثة المستنزفة بالفعل، فعبارة «ما بعد» التي تتصدر كلمة «الحداثة» القائمة بذاتها (لأنها مجتمع قائم على الاستقرار في الأصل) كانت ناجحة ومفسرة تماماً لما كان يعنيه مراقبو سبعينيات القرن العشرين.

(١٢) Zygmunt Bauman and Keith Tester, *Conversation with Zygmunt Bauman* (Cambridge, UK: Polity, 2001), p. 71.

ولمّا كانت تلك الحداثة قضية مغلقة، ولمّا كان عصر جديد قد بدأ، وكان لابد لسماته أن تكون مختلفة، كان لابد لحياة أهله أن تكون مختلفة. وكان هذا واضحاً، ولكن كانت المشكلة تكمن في شيء آخر، فما بعد الحداثية (postmodernism) مثل كل الحركات التي تتسم برد الفعل الفوري لما يسبقها، كانت ذات طبيعة مؤقتة، وكانت بمثابة تقرير لحدث جارٍ: سلسلة مهتاجة، بل واعتباطية، من التكيفات؛ منها ما كان ردَّ فعلٍ حماسياً وتحررياً، ومنها ما كان فعلاً احتوائياً وترشيدياً، وكان هذا مزيجاً متبايناً، ما كان له أن يدوم إلا فترة قصيرة، ليتلاشى تدريجيّاً عندما أصبح المجتمع واعياً بالتغير وتكيف مع ظروف الحياة الجديدة. وهكذا فإن ما بعد الحداثية انتهت، وأكملت مهمتها باعتبارها العَبّارة التي تنقلنا من الحداثة إلى الحاضر، إلى حاضر ليس له اسم إلى الآن. وعاجلاً أم آجلاً، سيظهر التعريف المناسب لزماننا، وسيُكتب في كتب التاريخ، عندئذ سيجري تذكر ما بعد الحداثية بالطريقة نفسها التي يتم بها تذكر ما قبل الرومانتيكية أو الكلاسيكية الجديدة، وسنلاحظ أننا قد دخلنا حقبة الحداثة من دون أن ندركها.

ما بعد الحداثة هي النقطة العليا لأزمة الحداثة ومحاولتها للتغلب عليها، فالأيديولوجيات التي مثلت العامل الملزم الضروري للحداثة، كما كان الدين بالنسبة إلى المجتمعات ما قبل الصناعية، تؤدي إلى فقدان التماسك والترابط الاجتماعي عندما تنهار. ولقد انكسرت رابطة الثقة بين أناس يتشاركون المثُل نفسها، ويؤمنون بقيم مشتركة يضحون بأنفسهم من أجلها، ويشعرون أن الآخر ليس خصماً ممكناً، بل رفيقاً أو زميلاً يسعى إلى الأهداف نفسها؛ فالتضامن بين الأنداد يقوم على جماعة الغايات والقيم، وعندما تفشل القيم، فليس هناك مبرر لوجودها، بل العكس هو الصحيح، فمن كان صديقاً يصبح منافساً وخصماً لابد من الحذر منه، فقد يحرمنا من شيء، وقد يخطف فرصة عمل، وقد يفوز بالمسابقة التي وضعنا أعيننا عليها، وقد ينعم بفائدة مقصورة على فئة قليلة، أو قد يركن سيارته في المكان الوحيد المتاح، أو قد يأخذ، أمام أعيننا، آخر زجاجة خمر بعرض خاص من رفوف السوبر ماركت.

إن النزعة الذاتية سرطان ينهش في جسد الحداثة، إنها تقوض أساسها

وتضعفه، وتهيئ انتقال المجتمع إلى حالة السيولة. ومنذ بداية القرن العشرين، ظهر تياران فكريان أساسيان يتنافسان على السيادة: تيار عقلاني يسعى إلى تحقيق أهداف الحداثة، وهو تيار موضوعي بطبيعته، أي إنه يهتم بالاجتماعي والجمعي، وتبدي الأشكال المختلفة لهذه التيار اهتماماً واحتراماً مشتركاً للاجتماعي، ويقوم منطقه الراهن على النموذج الذي وضعه هيغل، ويرى التاريخ باعتباره تقدماً. وقد انتشر هذا التيار الفكري في القرن السابق بأسره، وهو يحتفظ بمكانة مهيمنة، ويؤثر بذلك في الإنتاج الثقافي، وكذلك العلاقات الاقتصادية والمهنية. وفي الأدب والفن، على سبيل المثال، كما تقول بذلك الواقعية، لا يمكنه أن يكون غير ذلك، على ضوء مكونه «العقلاني»، وهو على استعداد للدفاع عن الحداثة حتى على حساب معاناة الأضرار المحتومة. وهو تيار إيجابي يؤمن بالديمقراطية الاجتماعية وبالإمكانية الراهنة للتحسين عبر النضال والالتزام والتدبر، وهو بذلك تيار إصلاحي، ولكن يمكن تفجيره في مغالبة أيديولوجية أو حتى في ثورة (كما في حالة الشيوعية)، من دون إحداث خلل بالأركان التي تقوم عليها الحداثة.

وأمّا التيار الكبير الثاني فهو يُعرف بأنه التيار اللاعقلاني، بسبب رفضه التوافق مع الحداثة (أو المجتمع البرجوازي إن شئت). ولهذا التيار أصول كانطية، ولذلك فإنه ينتقد الاجتماعي بشدة، ويهدف إلى إعادة تقييم الفرد، ولهذا السبب، فإننا نتحدث عنه باعتباره نزعة ذاتية، فهو يبدي تقديراً للذات، التي تصبح مركزية وقادرة على تحديد الأحداث عبر إرادتها وعملها، فالذات باعتبارها مركز الوجود الإنساني تتعارض مع الحشد الخالي من تقرير المصير، وذلك الوضع يروق السلطوية الرجعية التي لا تفهم إلا العناصر السطحية المباشرة وليس الافتراض العميق المعادي للحداثة (انظر فكر نيتشه الذي اغتصبته النازية) الذي يظهر في حقبة من السلطوية وإنكار الواجب الأيديولوجي. وتشهد نهاية الحداثة سيادة التيار الثاني وإضعاف النموذج الذي وضعه هيغل، وما يترتب على ذلك حتماً من أزمة عميقة ستفضي إلى ما بعد الحداثة.

إن ما بعد الحداثة، مع تمجيدها للنزعة الفردانية، وانغماسها في التضامن، واحترام الآخرين، والسلوك المتحضر الذي ميز نشأة الحداثة،

انتهت بإظهار وجه مجتمع رجع إلى الوضع الذي يحكمه سباق البقاء للأقوى والأذكى، سباق يفوز به الأكثر شرهاً وجشعاً. وهناك يفقد المرء اليقين المرتبط بكل الحقوق (ويرى من حين لآخر حملات تعارض القضاء واحترام العدالة)، هناك تسود روح النزعة الاستهلاكية من دون اعتبار لموارد الكوكب (من المياه إلى الكهرباء)، وتهيمن الغريزة الشرسة في التملك والاستحواذ: صراع من أجل البقاء كما لو أن المرء يواجه الفرصة الأخيرة للحياة (غياب أي أفق مستقبلي)، مثل وحوش برية تصطاد ما تصطاد بالقوة أو المكر لتجره إلى عرينها وتلتهمه وحدها بانفراد.

هذا الانفصال عن مبدأ المجتمع المدني، الذي كفله مجتمع القيم بفضل السرديات الكبرى التي شكلت قوام الحداثة، تلازمه حاجة عارمة للفرد ما بعد الحداثي إلى إشباع نفسه، وإلى التطور والخروج من حالة المجهولية المفروضة عليه بسبب إضفاء الطابع الجماهيري الموحد والآن بسبب الوحدة التي يعاني منها المواطن العولمي. ويفعل الفرد ذلك بالطريقة الوحيدة الممكنة، بروح النزعة الذاتية، بتمجيد نفسه، أو الاستعراض، أو بيع نفسه في سوق القبول الاجتماعي، حسب الظروف. وهذا يفضي إلى تحويل كل شيء إلى استعراض، وانطوى ذلك على تأثير أساسي في وسائل الإعلام. إن مركزية الذات، بصرف النظر عن سمات الذات، ومن أجل الاعتراف بالمرء كفرد لا غير (ذلك «الوجود ـ هناك» **Da-sein** بالمعنى الذي حدده هيدغر) هي فرصة ممنوحة للجميع بقدر متساوٍ، ومستغلة تماماً حتى عندما تكون غير مطلوبة، فالمهم هو علو الصوت على الآخرين، والاستعراض، وجذب الانتباه، وحب الفضول والاهتمام، ومن ثم تحقيق «الظهور» المطلوب للشعور بالحياة والقدرة على الإنفاق في المناسبات الاجتماعية كلها. فالظهور يعني الوجود، وهو وضع لا يمكن أن يحققه المرء بمفرده، بل يستدعي الانعكاس في شخص آخر حتى يمكن إثباته، وهنا يكمن تناقض النزعة الذاتية؛ فسيادة الفرد تحتاج إلى مواجهة مع المجتمع، واعتراف من الآخرين، وإلا فإنها تفقد معناها.

ولكنّ للنزعة الذاتية جانباً إيجابياً، ألا وهو عودة الحشود من عامة الناس multitudes؛ ففي زمن تأسيس الدولة الحديثة، في زمن توماس هوبز، جرى التضحية بالحشود من عامة الناس على مذبح المجتمع، والقضاء عليها

في فكرة الشعب، الذي أصبح منذ ذلك الحين المكون الرسمي والمعتمد والشرعي للأمم، جسداً واحداً، محروماً تماماً من حرية التحول إلى مواطنين محدثين. فعامة الناس الذين خرجوا آنذاك من النظام الإقطاعي، ولم يثق بهم أحد ثقة تامة في البناء الاجتماعي الجديد للأمة/الدولة، يتمتعون الآن بفرصة تاريخية بأن يهتموا بأنفسهم وبمصالحهم، فهم من سينعمون بالتحول التاريخي الذي تمثله ما بعد الحداثة، بسبب سيادة النزعة الذاتية، ولكنهم هم أيضاً من سيتحملون الضغوط الثقيلة لإعادة تأسيس السيطرة الاجتماعية في أشكال جديدة.

لقد كان واضحاً لتوماس هوبز وغيره من بنّائي الدولة الحديثة في القرن السابع عشر أن الحشود من عامة الناس يصعب السيطرة عليهم، فهم يستطيعون اجتناب القيود، واجتناب كل قيد ليسوا مستعدين لقبوله في سلام، وهم أشبه بمتصفحي الإنترنت، الذين يشبهون الحشود إلى حد كبير.

واليوم نبحث عن طرق جديدة للسيطرة الاجتماعية، فليس من الممكن الآن الاعتماد على الأيديولوجيا وأخلاقيات العمل (فقد انقضى عهدهما من منظور الرأي العام). وحتى يمكن تحقيق السيطرة، من الضروري القيام بإعادة تأسيس المنظومة الاجتماعية، وإعادة صوغ الاختيارات والامتيازات المكتسبة في أثناء العقود الأخيرة للحداثة، عندما اضطرت إلى التوافق مع المجتمع للحفاظ على سلطتها.

ولهذا السبب، علينا أن نبدأ مرة أخرى من البداية، من الاختلافات الاجتماعية، فنضع كل واحد في مكانه، ونترقب ما يحدث، فالأزمة الاقتصادية، الصادرة عن الأسواق والجماعات المالية وحاجات الاقتصاد المعولم، تواجه مهمة استعادة السيطرة الاجتماعية...

زيجمونت باومان: لقد تناولتَ يا كارلو العقد أو العقدين اللذين انتشرت فيهما الموضات ما بعد الحداثية في الفنون، عبر التقليد أو التغيرات في التوجه الذهني، لتصل إلى مجالات أوسع من الفكر البشري والممارسات البشرية، وأنت تصنّف ذلك على أنه «طقوس العبور والانتقال»، وأنت مُحق هنا، فقد استعار فيكتور تيرنر هذا المصطلح من دراسة بهذا العنوان وضعها أرنولد فان جينيب عام ١٩٠٩، ويقول تيرنر بعدم وجود انتقال مباشر ولحظي

من صورة الحياة أو من هوية محددة اجتماعية إلى أخرى، فعندما تلحق صورة أو هوية معينة في مسار حياة محددة اجتماعيّاً، فعادةً، وربما من الضروري للاعتراف بهذا الانتقال وإقراره أن تفصل بين الاثنتين حلقة وسطى، حقبة «البين بين» التي تسمى إذا جاز التعبير: «العُري الاجتماعي»، وفيها يتم تجريد الأفراد من العباءة المرتبطة بدورهم ومكانتهم الماضية قبل أن ينالوا العباءة الجديدة المرتبطة بالدور الذي سيلعبونه والمكانة التي سيشغلونها. وإذا ما استخدمنا فكرة «طقوس العبور والانتقال» كصورة مجازية في قصة الحياة الفردية، يمكننا أن نتصور الفاصل بين وضعين اجتماعيين متمايزين باعتباره زمن تفكيك المادة القديمة والأبنية الذهنية قبل تصميم الأبنية الجديدة وتركيبها، وأنا شخصيّاً أفضّل أن أسمي فترة «البين بين» في التاريخ الاجتماعي السياسي باسم «فترة خلو العرش» (وفي صورة حدّثها كيث تيستر، يشير هذا المصطلح إلى فترة لم تعد تنفع فيها الطرق القديمة في معالجة الأمور بصورة ملائمة، ولكن الطرق الجديدة والأكثر فاعلية للقيام بها لم تُستحدث بعد).

ولكن هناك مشكلة في هذين المفهومين، عند تطبيق مفهوم «طقوس العبور والانتقال» في التاريخ الاجتماعي، بدلاً من التسلسل المحدد اجتماعيّاً لرحلة فردية عبر الحياة، وبالقدر نفسه مع مفهوم «فترة خلو العرش»، فعندما ننظر إلى الأشياء وعلاقاتها من الداخل، فإنها تكون دوماً في حالة آخذة في التكوين والتطور statu nascendi، فلا نعلم وجهتها، ولا نعلم الأبنية التي ستحل محل الأبنية التي جرى تفكيكها وإذابتها، وعندما نتحدث عن «العبور والانتقال»، يخطر ببالنا طريق ممتد أو فترة من الزمن تقود من «هنا» إلى «هناك». ولكن، كما تعلم، يرى «ما بعد الحداثيون» أن الحديث عن «هناك» هو أمر مجهول بقدر ما هو عديم الأهمية وغير جدير بالاهتمام الجاد. وبوجه عام، تنصب معظم اهتمامات ما بعد الحداثيين، إن لم تكن اهتماماتهم كلها، على مهام «تفكيكية» و«تدميرية». وقد بدأت ما بعد الحداثة في مجال العمارة، وهذا أمر دال، فهي النشاط البشري الذي خرجت منه فكرة «النظام» على أعتاب العصر الحديث ليجري تطبيقها بصورة مجازية على النشاط البشري بأسره في العالم، بما في ذلك المجتمع، الذي يعد الآن أبرز ما صنعه البشر. إن المعماريين «ما بعد الحداثيين» الذين تناولهم تشارلز

جنكس (Charles Jencks) هاجموا النموذج الأصيل «للنظام» الموروث عند المعماري ماركوس فيتروفيوس (Marcus Vitruvius) عندما أعيد اكتشاف مؤلفاته القديمة «عن العمارة» بفضل بنائين في القرن الخامس عشر في أوروبا، كما هاجموا مشتقات النظام، مثل النظامية، والتناغم، والتوافق، والبنية، والنمط.

وهذا يبدو، في أثناء كتابتي لهذه السطور على أية حال، أثراً دائماً نسبياً للمشهد ما بعد الحداثي، أي انعدام الثقة بأشكال النظام كلها، الآنية والتاريخية على السواء، والتشكك في صحة فكرة «النظام» نفسها، والميل إلى رفع «المرونة» و«الابتداع» فوق «الاستقرار» و«الاستمرارية»في تراتبية القيم، وصهر المعادن من دون قوالب مجهزة لسكب المعدن المنصهر، وهذا يوحي بأن فترة خلو العرش ستدوم طويلاً، ولنتذكر أن إحدى السمات البارزة لفترة خلو العرش هي إمكانية حدوث أي شيء، وإن كان من غير الممكن فعل الأشياء بثقة واطمئنان.

والمثل الشعبي يقول: «لا تعد الدجاج قبل أن يفقس البيض»، وقد اعتمد الشاعر الروسي العظيم فلاديمير ماياكوفسكي على سلسلة درامية من التجارب في أثناء فترة أخرى من «خلو العرش» بين سقوط النظام القيصري وظهور الدولة الشمولية الستالينية، وحذّر معاصريه قائلاً: «لا ترسموا اللوحات الملحمية في وقت الثورات لأنه ستتعرض للتمزيق بالتأكيد»، وإذا ما تجاهلنا تحذيره، فأغلب الظن أننا سنكرر خطأ ترقيع أبنية متخيلة من موضات عابرة، و«كُليات كبرى» من أحداث عابرة، وتيارات من حركات متباينة وغير متسقة، ومن ثم نعيد تدوير أحاديث المدينة الراهنة في نظريات سوسيولوجية في طبخة متعجلة. ويجدر بنا هنا أن نتذكر العبارة التي يعشقها المعلقون الرياضيون: «إنكم تشهدون التاريخ في أثناء صنعه»، فهي عبارة لا تجيب عن أسئلة عن إمكانية وجود وقفة قصيرة بين ما هو هناك لنشهده وما يعتقد شهود العيان أنهم يشهدونه وعن إمكانية دوام المفاخرة بالتأريخ الذي يكتبه شهود عيان.

وأنا شخصياً، كما تعلم، شعرت بعدم ارتياح لعدم وجود مصطلح أفضل، واضطررت إلى استخدام مصطلح «ما بعد الحداثة» للإشارة إلى تغير

في الوضع الاجتماعي والثقافي الذي استدعى أدوات تحليلية معدلة أو جديدة لاستيعابه وفهمه ووصفه، وقد شعرت بعدم الارتياح لسببين أساسيين:

أولاً، بصرف النظر عن المعنى المقصود عند الاستخدام، يوحي هذا المصطلح بأننا تجاوزنا العصر الحديث بالفعل، وهذا أمر غير صحيح بكل وضوح. وفي عبارة تنطوي على تناقض ظاهري، أكد فرانسوا ليوتار أنه لابد للمرء أن يكون «ما بعد حداثيّاً» حتى يكون حداثيّاً، ذلك لأن ظهور ما سُمي بصورة مضللة «ما بعد الحداثة» كان حدثاً داخليّاً في تاريخ العصر الحديث، الذي لا يمكن تخمينه بقدر ما لا يمكن تخمين فصوله القادمة، فضلاً عن تحديد خط نهايته. وكشف هذا الأمر عن السمات الجوهرية للطريقة الحديثة في الوجود ـ في ـ العالم التي لم تعِها الحداثة «قبل ـ ما بعد الحداثية» (هذا هو المعنى المقصود من التناقض الظاهري الذي قال به فرانسوا ليوتار)، فكانت «ما بعد الحداثة» فترة يعلم فيها المرء أياً من وعود الحداثة كانت ادعاءات خادعة أو ساذجة، وأياً من طموحاتها كانت مظاهر لغطرسة مرفوضة، وأياً النيات الكامنة كانت تخفيها الأهداف المعلنة بصوت عالٍ. وإذا ما استخدمنا المفردات الهيغيلية، يمكننا القول بأن «ما بعد الحداثة» كانت مرحلة فارقة في الطريق الطويل الشاق من «الحداثة في ذاتها» إلى «الحداثة لأجل ذاتها» ـ حداثة واعية بقدراتها وعيوبها، أو على الأقل تفترض الحاجة إلى ذلك الوعي وتقترب إلى حدٍّ ما من اكتسابه، فمصطلح «ما بعد الحداثة» أخفى المعنى الحقيقي لما كان يحدث آنذاك أكثر من كشفه عنه.

أمّا السبب **الثاني** للشعور بعدم الارتياح فكان المضمون السلبي تماماً للمصطلح؛ إذ كان يوحي بما ليس عليه الواقع الراهن، وأعطى معلومات ضئيلة عن سماتها المميزة، لقد استدعى قائمةً بالأشياء المرفوضة والمهجورة، وليس قائمةً معقولة بالأشياء التي حلّت محلها. ولذا شعرتُ بالحاجة إلى توظيف مصطلح جديد يعبر عن ماهية الواقع الجديد (أو على الأقل أبرز سماته المميزة)، بدلاً من التركيز على ما ليس هو عليه، ومن ثم مبررات تعديل الأدوات السوسيولوجية الراهنة. ومن هنا جاء اختياري لفكرة «السيولة» كصورة مجازية، صحيح أن الحداثة كانت منذ بدايتها مشغولة «بإذابة كل ما هو صلب»، ولكنها لم تكن تفعل ذلك بدافع الكراهية أو

الاحتقار للصلابة، بل لأنها وجدت «المواد الصلبة» القائمة غير صلبة بما يكفي، بل كانت في حالة من التداعي، وكان الهدف الأصلي، أو على الأقل الهدف المعلن، هو استبدال المواد الصلبة البالية المتداعية التي كانت تفقد قوتها لتحل محلها مواد صلبة جرى تصميمها وتشكيلها بصورة عقلانية محكمة، بحيث تقاوم التآكل والتشوه (وهي فكرة تظهر على أكمل وجه في نموذج لاحق وضعه تالكوت بارسونز، وأسماه «المنظومة التي تستمد توازنها من نفسها»، وهي منظومة تستطيع العودة بسرعة إلى شكلها الثابت بفضل أدوات الحفاظ على التوازن متى دُفعت خارج المسار أو انحرفت عنه). ولكن ليس هذا هو الحال الآن، فقبل أن تتخذ المادة المذابة شكلاً صلباً مستقراً فإنها تذوب من جديد، وهكذا فإن الاستقرار مؤقت وعابر، «حتى إشعار آخر». إن الأبنية التي نلفقها بحماسة في أثناء سعينا الذي يفسد نفسه بنفسه نحو «النظام» إنما هي أبنية «قابلة للتفكك»، إنها تبدأ في التحلل ما أن يكتمل تكوينها، بل وغالباً قبل أن يكتمل تكوينها، إننا لا نثق باحتفاظها بصلاحيتها طويلاً في ظروف متغيرة للغاية، فليست جودة الصلابة هي التي نحتاجها من الاستقرار المؤقت أو الترتيب المؤقت أو الأبنية الملائمة للحالات الطارئة، بل جودة المرونة، وهذا يعني أن العُقد التي نعقدها تحتاج إلى أن تكون قابلة للفك بسحب الخيط مرة واحدة، وهذا أشبه بمقدرتنا الجديدة على وضع صورة على شاشة الآيباد أو إزالتها بإصبع واحدة.

ويؤكد ريتشارد سينيت هذه الفكرة قائلاً: «إن المشروعات القادرة على البقاء بشكل مثالي يجري تفكيكها والتخلّي عنها، والعمّال الأكْفاء يُشرّدون بدلاً من مكافأتهم، ويرجع ذلك بكل بساطة إلى أن الشركات مضطرة أن تبرهن للسوق على قدرتها على التغيير»[١٣]، وهو يرى أن «الاشمئزاز من الروتين البيروقراطي وطلب المرونة قد أنتج أبنية جديدة للسلطة والتحكم، بدلاً من خلق ظروف جديدة للتحرر»[١٤]. وفي كتابي عن الأضرار التابعة بينتُ أن المرونة هي العلامة المميزة للحداثة السائلة، وأنها ميزة للحكام،

(١٣) Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York; London: W. W. Norton and Co., 1998), p. 51.

(١٤) المصدر نفسه، ص٤٧.

وعائق للمحكومين، وأنها حقاً الاستراتيجية الجديدة للهيمنة(١٥)؛ فبدلاً من الضبط المعياري، والمراقبة القائمة على فكرة البانوبتيكون، فإن قدرة الأقوياء على الاختفاء، مثل أستاذ فن الوهم هاري هوديني، هي التي تُبقي على تابعيهم في حالة من العبودية والعجز. والوجه الآخر لهذه المرونة هو الثبات على حالة واحدة وتعطيل الحركة في عيون أناس آخرين (كثيرين)، فالحركية هي عامل التصنيف الأساسي في المجتمع الحديث السائل. «الأجل الطويل ممنوع»، هذا هو مبدأ العقل الحديث السائل والقطب الهادي للعقلانية الحديثة السائلة، وهو «مبدأ يقوض الثقة والولاء والالتزام المتبادل»(١٦)، مما يؤدي إلى عواقب وخيمة تؤثر سلباً في الحس الأخلاقي والتضامن الإنساني.

ولكن هذه السمات المميزة لواقع القرن الحادي والعشرين، التي يضعها مفهوم «الحداثة السائلة» في بؤرة الضوء، قد أغفلها تماماً مفهوم «ما بعد الحداثة» أو همّشها.

التفكيك ونفي الحداثة

كارلو بوردوني: إن مرحلة انتقالية مثل ما بعد الحداثية تحاول أن تجد تأكيداً لها، وذلك بالنظر الفلسفي في الحاجة إلى تغيير الماضي الذي تبدو أدواته في فهم الواقع قديمة للغاية وغير وافية. هذه الطريقة الجديدة في التفكير تمثلها جيداً تفكيكية جاك دريدا والفكر ما بعد الحداثي عند جياني فاتيمو (Gianni Vattimo) وبير ألدو روفاتي (Pier Aldo Rovatti)، الذين تأثروا أيما تأثر بكل من نيتشه وهيدغر. ويكشف فاتيمو عن جوهر ما ليس بتأسيسي للحداثية، استناداً إلى هيدغر، الذي رأى أن التفكير هو التذكر، أي الاستدارة من أجل النظر إلى الحداثة وأسسها نظرة محايدة منفصلة، كما لو أننا ننظر إلى نُصُب تذكارية تصور ماضينا(١٧)، فهي تشكل صورة منفصلة ومتميزة لأناس عاشوا قبلنا، ولم يبقَ منهم سوى آثار (نصوص)، فالمراقب

---

(١٥) Zygmunt Bauman, *Collateral Damage: Social Inqualities in a Global Age* (Cambridge, UK: Polity, 2011).

(١٦) Sennet, Ibid., p. 24.

(١٧) Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture* (Cambridge, UK: Polity, 1992).

ما بعد الحداثي يقف على الجانب الآخر من تلك الأحداث، ولذلك فهو خارج التاريخ.

وتناسب تفكيكية جاك دريدا تصوير الرؤية ما بعد الحداثية تماماً، عبر عملية صارمة من نفي الروح الحديثة. واقع الأمر أن التفكيكية هي الفلسفة الوظيفية لما بعد الحداثية؛ إنها مرجعية ذاتها، وهي مستفزة، وحدسية، وغامضة، وطلسمية، ومبدعة، ونقدية بشراسة، إنها الحلقة الأخيرة في سلسلة تضرب بجذورها في لاعقلانية نيتشه، وهي تُظهر علاقة وثيقة بفكر هيدغر، بطل النزعة الذاتية في القرن العشرين، التي تعكس قرابة خطيرة مع النازية، التي كان مناصراً لها لفترة من الزمن. ففي حين أن الفلسفة الهيغيلية وذُريتها، بما في ذلك الماركسية، تمتطي الحداثة وتناصر قيمها وأهدافها (التاريخ، التقدم، الكيان الجمعي)، فإن اللاعقلانية تحاربها وتفضح تناقضاتها (نيتشه)، إنها تعيد تسليط الضوء على الفرد، على الذات التي تفهم العالم من حولها (هوسرل)؛ إنها تنكر التاريخ والتقدم، وتبرز الطبيعة الفريدة للفرد (هيدغر) الذي يتولى مهمة تفسير العالم. وكان لهذا المفهوم أهمية بالغة في العملية الطويلة ليكون بمثابة إنذار متأصل في الحداثة، بينما استطاع دريدا أكثر من غيره أن يربط مفهوم التدمير عند هيدغر بما بعد الحداثة، وفكك يقينيات الحداثة وفضح طبيعتها الوهمية المتحيزة، وقد فعل ذلك باستخدام أسلحة الفلسفة، من دون الدخول في القضايا السياسية والاجتماعية (حتى إنه فضّل في أثناء عام ١٩٦٨ أن يبقى على الحدود الجانبية).

ولكن علم الاجتماع، بوصفه علم تفسير الحقائق والتغيرات الاجتماعية، وجد نفسه في أزمة في تلك السنوات[١٨]، مع أنه أفضل استعداداً لتلك المهمة واعتاد على دعم الحداثة بأدواته التي يزعم أنها موضوعية، وفق الحاجات الأصلية لمفهوم الانفصال عن القيمة (Wertfreiheit)، الذي طوره أحد أبرز الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع، ماكس فيبر، وقد أطلقت مدرسة فرانكفورت تحذيراته في هذا الشأن، كما أن «علم اجتماع الأزمة» استخدم لزمن طويل تصويرات سلبية لمجتمع متغير، وهو يجد فيك، يا زيجمونت، أكثر دُعاته حكمة وصراحة.

---

(١٨) قارن بـ: Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York: Basic Books, 1970).

إن فهماً لمجتمع متغير، خلّف قروناً من الصلابة المستقرة، يجد صورة مجازية مؤثرة لما بعد الحداثة في مفهوم المجتمع السائل، حيث يتسم كل شيء بالحركية واللايقين والزوال، فالتغير الاجتماعي الذي تصفه يبني نموذجاً سوسيولوجيّاً مرناً يساعد في الفهم والتفسير أكثر مما يساعد في النقد، وهذه مهمة جديرة بالثناء، ومعينة على المداواة في زمن الاضطراب واللايقين بشأن الأهداف التي ينبغي السعي لتحقيقها.

لقد مر الفرد المعاصر بتجربة ما بعد الحداثة، وتعرض بذلك لانهيار الأيديولوجيات، وفقد قيمه المرجعية، وأمنه الوظيفي، وسلوكه الأخلاقي، واعترته حالة غير مسبوقة من اللايقين الوجودي والاقتصادي. وهذا الفرد يجد في علم الاجتماع الشامل الذي تقدمه أسباباً للطمأنينة والسلام. واقع الأمر أن علم اجتماع ما بعد الحداثة سارع إلى وضع مقالات شاملة في التغيرات الواقعة، وركز إلى حد كبير على فحص النزعة الفردية، وفقدان التضامن الاجتماعي والعولمة، كما لو أنه كان يتعامل مع ظاهرة جارية بالفعل.

ثمة تباين مُوثق في تفسير ما بعد الحداثية بين ليوتار وهابرماس، الذي عبر مراراً وتكراراً عن رؤيته المعارضة، وفصّلها في كتابه عن الخطاب الفلسفي للحداثة(١٩)؛ ففي حين يرى ليوتار أن ما بعد الحداثية تفضي إلى تحرر من أيديولوجيا الرأسمالية والإمبريالية، يرى هابرماس أن نهاية السرديات الكبرى كارثة. واقع الأمر أنه يرى أن ما بعد الحداثية تتعارض مع الحداثة بوصفها نفياً، ولذلك فهي لا تتمتع باستقلال خاص، إنها مجرد علامة تدل على الأزمنة، إنها مستمدة من المأزق الذي نجد فيه الآن فكر التنوير، الذي يتماهى مع الحداثة. باختصار، لم تنتهِ الحداثة بعد، بل لابد من تأييدها لاجتناب العودة إلى الفوضوية.

إن وصول ما بعد الحداثية إلى قطاعات المجتمع بأسره، بل ووصولها إلى العلاقات الشخصية والعاطفية، أسهم في الارتباك، وجعل منها مصطلحاً عموميّاً سلبياً يستخدمه الناس بخفة ورعونة مفرطة في تفسير التغيرات الكبرى

(١٩) Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lessons*, translated by Frederick G. Lawrence (Cambridge, UK: Polity, 1990).

التي يتسم بها زماننا. وهذا الطابع السلبي المعارض لنمط الوجود والتقدير والأخلاقيات الدقيقة التي تدرك نفسها في الحداثة يدفع مراقبين كثيرين إلى رفض ما بعد الحداثية، مثلما تفعل أنت (في اتفاق مع رأي هابرماس)، مُفضلاً اعتبار الحاضر تعديلاً داخلياً للحداثة نفسها، التي تصفها بأنها سائلة[٢٠].

ولكن سواء أقبِلنا مفهوم ما بعد الحداثية باعتباره قطيعة مع ماضٍ لا يمكن إنقاذه، أم فضلنا الحديث عن «إذابة» متسربة إلى الأزمنة الحديثة، يبدو واضحاً أنه وضع ظرفي مؤقت، إنه وضع نتحمله ولا نرغبه، بكل سمات أزمة المرحلة الانتقالية، وبخاصة الأزمة الكبرى التاريخية للمرحلة الانتقالية التي يشير إليها الأمريكان باسم «الانفصال العظيم» Great Divide، وهو انفصال بنيوي كبير ينطوي على تبعات خطيرة في مجال الثقافة والعلاقات البشرية ومصير العالم الذي نعيش فيه، ويفصل الماضي المعلوم عن مستقبل زاخر بالمجهول. والانفصالات الكبرى هي لحظات فارقة، إنها خطوات حاسمة للبشرية، وما إن تقع فلا رجعة فيها، وبعد مرور سنوات عدة ندرك المدى الصادم للتغير القاطع الذي أحدثته، وليس لدينا معلومات عن لحظات فارقة كبرى كثيرة في تاريخ الإنسان، وأعظمها هو استحداث الكتابة، إذْ كانت تقنية ثورية غيّرت العقل البشري ووضعت أساس المعرفة التراكمية.

ولكن عهد ما بعد الحداثية قد انقضى، وانتهت دورة حياتها، وانتهى دورها باعتبارها العبّارة المعينة على الانتقال، وتركتنا على شاطئ مجهول وغدّار، لنواجه تهديدات جديدة محتملة وأزمة اقتصادية عولمية يصعب فهمها، لأن العالم الجديد الذي وصلنا إليه يخفي نيات سيئة، فليس لعلم الاجتماع أن يكتفي بملاحظة الحقائق من دون الحكم عليها، بل عليه أن يغوص في أعماق الأسباب التي أدت إلى وقوعها؛ عليه أن يفهم الحاضر ويساعدنا على فهمه حتى نستعد للمستقبل، وهذه هي الطريقة الوحيدة الباقية للتخفيف من حدة اللايقين.

ما بعد الحداثة هي انتقال بين الحداثة والمرحلة الجديدة التي ليس لها اسم بعد، وإن كانت سماتها الجوهرية تتشكل الآن. وكل مراحل الانتقال

---

(٢٠) Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge, UK: Polity, 2000).

تعاني من مشكلات خطيرة في التكيف، ومن أسف شديد على الأشياء المفقودة، وتتسم بعاطفية متطرفة، وقطيعة مع الماضي، وبحث عن توازن جديد (مثل «ما قبل الرومانتيكية» في بداية القرن التاسع عشر أو «الانحلالية» Decadentism قبل القرن العشرين). ولكن، على العكس من أزمات الماضي الكبرى الأخرى، لم تكن ما بعد الحداثية حاملة الابتكارات الكبرى بمعنى إيجابي، بعيداً عن بداية الحركة الكبرى المتواصلة للتحول عن الطابع الجماهيري. فمتى بدأت؟ ربما في نهاية سبعينيات القرن العشرين؟ في عام ١٩٧٩، فهو التاريخ الرمزي المتفق عليه، إذْ شهد صدور الكتاب الفارق الذي وضعه ليوتار، حيث أكد أن الظاهرة ما بعد الحداثية كانت في جوهرها أوروبية قبل نشرها في العالم بأسره. وبوجه أعم، يمكننا القول بأنها بدأت بأزمات الطاقة والنفط في سبعينيات القرن العشرين، وهو صدع مزمن في حقبة تاريخية شهدت رخاءً اقتصاديّاً ونزعةً استهلاكية عامة (ستينيات القرن العشرين).

هنا تكمن نهاية الحداثة في احتجاجات الطلاب والعمال، والثورة الثقافية المستوردة من الصين ورؤية ماو، وخيبة الأمل الأولى لمجتمع استهلاكي ثري. ومنذ ذلك الحين، لم يبقَ شيء على حاله، بل إن وسائل الإعلام، وبخاصة التليفزيون، تفقد سلطتها الفريدة وقدرتها الفائقة على الحصول على الموافقة، والإسهام في التعبئة الأيديولوجية العامة التي بدأت مع الراديو والسينما في ظل الفاشية والنازية وغيرهما من الأنظمة الشمولية في جميع أنحاء العالم...

ومع ذلك كانت تلك حقبة صاخبة قصيرة، واتسمت بمحاولات مظلمة وعنيفة للعودة إلى النظام، أي محاولات العودة والاستعادة، والانقلابات، والمؤامرات السرية، والهجمات ـ «سنوات الرصاص» (حقبة الاضطراب السياسي في إيطاليا، من سبعينيات القرن العشرين إلى أوائل الثمانينيات) ـ التي تلاها تطرف الفصائل المعارضة (وبخاصة قيام منظمة الألوية الحمراء باختطاف رئيس وزراء إيطاليا ألدو مورو واغتياله)، وأدى كل ذلك إلى عواقب رجعية وخيمة. والسمة المشتركة هنا هي معارضة التغير الجاري، والإخفاق في فهم خطورة الأزمة، والمحاولات البائسة لتوجيهها نحو أهداف مستبعدة التحقق. فإلى متى دام كل ذلك؟ لقد دامت ما بعد الحداثية ثلاثين

عاماً، حتى بداية القرن الحادي والعشرين، ومن الواضح أنها انتهت بلا رجعة، ذلك لأن أبرز سماتها الغالبة تبدو اليوم بعيدة منا، وغير ممكنة. وإذا ما أردنا أن نحدد تاريخاً ـ ورمزاً بارزاً لتعريف أفضل لنهاية ما بعد الحداثية ـ يمكننا أن نتحدث عن الحادي عشر من أيلول/سبتمبر عام ٢٠١١، وهو تاريخ الهجوم على البرجين التوأم في نيويورك، وكان ذلك حدثاً مأسويّاً جرى بثه على الهواء مباشرةً في جميع أنحاء العالم. وثمة تاريخ رمزي آخر، وإن كان أقل دارمية، وهو رحيل جاك دريدا (٢٠٠٤)، فهو أهم فيلسوف لما بعد الحداثة (وليس مصادفةً أنه هو الآخر فرنسي، مثل ليوتار).

والآن تقع ما بعد الحداثية وراءنا، إننا نراها مثل سلسلة شبحية لألعاب نارية في ليلة حداثة محتضرة، كأنها أثر لرغبة بيولوجية في البقاء والاحتفال قبل أن ينتهي كل شيء، قبل أن تبدأ المشكلات الخطيرة التي تمثلها عبارة «فيما بعد»، التي لا نعلم مداها ولا ملامحها، ولكننا نخشى عواقبها، فهي تشير إلى زمن سلبي إذا ما دققنا النظر، على الرغم من أن تعريفها يوحي بأنها شيء يتعارض مع الماضي، أي نفي للحداثة، ولحالنا الذي لم نعد عليه.

وإذا ما حاولنا فهم الوجهة التي نقصدها، فمن الحكمة أن نحلل ما كانت تمثله لنا ما بعد الحداثة، نحن أهل القرن الحادي والعشرين، وأن نحلل سماتها الظاهرة؛ ففي بداية الأمر، كانت هناك النزعة الفردية، وكانت ما بعد الحداثية هي العبّارة التي تقودنا خارج قرنين باسم ما هو جمعي واجتماعي، وبدأت الدفعة الكبرى بالهيغيلية في القرن التاسع عشر، واستمرت مع ماركس، والصراع الطبقي، والمجتمع الجماهيري، ثم انتهت إلى التحول عن الطابع الجماهيري إبان سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، وليس مصادفةً أن عام ١٩٨٩ هو عام سقوط سور برلين، وهو حدث تحرري سبق سقوط النظام السوفياتي، أو غرق الوهم الشيوعي الكبير، أي وهم النزعة الجمعية لمجتمع يمكن أن يرعى الجميع وفق احتياجاتهم، وحلّ محل ذلك نزعة فردية يبحث فيها كل فرد عن مصلحته، على حساب غيره، ومن دون انشغال بخير المجتمع.

إن العالم الذي يترك وراءه ما بعد الحداثية هو عالم يُضيّق على الفرد

للغاية، إنه عالم قمعي ومتطفل، حيث يعجز الفرد عن توكيد ذاته بسبب كثرة الروابط التي تقيده بالواجبات نحو غيره...

ترغب الصناعات في القدرة على التوظيف على أساس الكفاءة، وليس على أساس معدلات البطالة، تماماً مثلما ترغب في طرد المتغيبين أو غير المنتجين. وعلى العكس مما حدث في السنوات السابقة، عندما ساد إحساس قوي بالتضامن الاجتماعي عبر اتحاد قوي، فإن فكرة إضفاء الطابع الليبرالي على سوق العمل حظيت بقبول متزايد من جانب الرأي العام، ووصل الأمر إلى ذروته مع تعميم فكرة عقود العمل قصيرة الأجل، والعقود المؤقتة أو العقود التي تنتهي بعد فترة محددة. وهذه هي البداية القانونية الرسمية لعدم الاستقرار والأمان في العمل (وليست البداية الثقافية التي وقعت بالفعل). إن التحول عن الطابع الجماهيري، الذي يتحقق بدقة عبر وسائل الإعلام، ثم عبر النزعة الاستهلاكية المستفحلة (التي كانت رمز السعادة لفترة من الزمن)، أسفر عن آثار مثيرة: أناس شعروا فجأة أنهم معزولون ومنفصلون عن سياق جمعي واضح، وعاجزون عن التواصل وفهم الوضع المعتاد الذي كانوا يمرون به؛ أناس حُرموا من قيم مرجعية، ويعانون في الوقت نفسه من آثار أزمة الأيديولوجيات، ويتعرض أمانهم الاقتصادي والوجودي للخطر، ومن ثم لا يبدون استعداداً لمساعدة غيرهم، فلا يهتمون إلا بمصالحهم الخاصة وبحماية أنفسهم في ظل حاضر غير مستقر ومستقبل غير مضمون، ذلك لأن العالم مائع، إنه محيط هائج تتلاطم فيه العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على الدوام: حركات كبرى، وطفرات قوية، وتيارات شديدة توحي بحالة من عدم الاستقرار المتطرف الذي تتسم به المنظومات الكبرى على مستوى عولمي.

داخل هذا العالم السائل الكبير تدور حياة ملايين البشر، وغالباً ما تذهلهم سيولة بيئتهم وتشتتهم، ويُدفعون في اتجاهات اعتباطية ضد إرادتهم، ويجدون صعوبة في تحديد مستقبلهم وفهم أسباب ما يحدث، إنهم أناس غمرتهم سيولة الحياة، وربما أغرقتهم، فليس هنالك من أثر لحياتهم، ولا لعملهم، ولا لأفعالهم في سطح المحيط/ العالم المضغوط والمشدود. وتحت السطح، يتشكل مجتمعٌ خفيٌّ يتكيّف كل يوم مع ظروف البيئة المتغيرة، تماماً مثل طحالب البحر وهي تقاوم بإصرار عبر التشبث بالرمال،

ثم تترك نفسها تذهب في حركة الأمواج، فإذا كان اندفاع الأمواج شديداً للغاية، فإنها تُقتلع، وتُدفع بعيداً، ولكنها مستعدة لأن تتشبث على الفور بمكان آخر، وأن تمد شعيراتها الحية المتبقية إلى ملاذ يمكنها أن تتعلق به.

هذا المجتمع الخفي يتألف من حشود بشرية، ويقوم على القدرة على التكيف مع ظروف غير مواتية، ويمثل وجوده مقاومة مستمرة لكل من الزيادات والانخفاضات، والأحداث الاستثنائية، والكوارث الطبيعية والأخلاقية، والوعود المخلفة، والانهيارات، والإغلاقات المفاجئة، وإغلاق الرهن والاستيلاء أو الحجز على المرهون، وعمليات التهميش والتمييز، والآمال المحبطة، والتأويلات الحصرية، والمشروعات غير المدرجة في برامجنا، وعمليات النصب والاحتيال، والجرائم الخطيرة، والتعويضات غير المسددة، والمصائب، وحالات الخلل، وخيبات الأمل.

هذا المجتمع الغارق يتألف من أناس عاديين خارجين من المجتمع الجماهيري ويقينياته الصلبة بلا مرجعيات ثابتة؛ إنهم أناس يفكرون ويعيشون حياة عادية، ويكتشفون بحرج أنهم عاشوا في حقبة ما بعد الحداثة من دون معرفتها، وما إن يعوا ذلك وهم في حالة من الارتباك والتحفظ، حتى يسمعوا أن ما بعد الحداثية شيء من الماضي.

الحاضر كتاب بلا عنوان، وعلى الأقل للوقت الحالي، بلا اسم مناسب يطرد مخاوف المجهول.

وليس من المتوقع أن عامة الناس سيعرفون ما تعنيه كلمات من قبيل الحداثة وما بعد الحداثة وأخواتها، ولكن هذا ضروري للمستوى التالي، مستوى سطح العالم السائل، فمن تغمرهم السيولة لا يكترثون بلعبة المصطلحات العلمية، فهي لا تعينهم على فهم المشكلات التي يواجهونها، كما أن التجربة اليومية التي لابد أن نواجه أنفسنا بها في المستقبل العاجل إنما تتمثل في زيادة أسعار النفط والفواتير، والبضائع الاستهلاكية، والضرائب، وقلة الوظائف، وصعوبة دفع الرهن العقاري، فلا يهم إذا كان ذلك أحد عواقب ما بعد الحداثة أو لحظة من اللحظات الكثيرة للأزمة، بل المهم هو المقاومة.

ربما كان جان فرانسوا ليوتار مُحقاً عندما قال إن الحداثة تنتهي بعبثية

معسكرات الاعتقال، وهي أشد الأمثلة مأسوية على منظومة شمولية تتجاوز حدود ما هو إنساني، ومن ثم لا يمكن أن تنتج شيئاً أسوأ في نشر الرعب واستغلال الفرد.

زيجمونت باومان: كان بوسع آبائنا أن يختلفوا بشأن ما ينبغي فعله، ولكنهم جميعاً كانوا متفقين على أنه فور تحديد المهمة ستكون القوة الفاعلة موجودة، وستنتظر القيام بها، أي الدولة المسلحة بالسلطة (القدرة على فعل الأشياء) والسياسة (القدرة على التأكد من فعل الأشياء الصحيحة). وأمّا زمننا فيدل بصورة واضحة على أن تلك القوى الفاعلة ليس لها وجود، ولا يمكن العثور عليها في أماكنها المعتادة، فالسلطة والسياسة تعيشان وتتحركان في انفصال، ويخيم شبح الطلاق عليهما؛ فمن جهة، نرى السلطة تتجول بأمان في امتدادات عولمية لا صاحب لها، متحررة من التحكم السياسي، وحرة في انتقاء أهدافها؛ ومن جهة أخرى، نجد السياسة مضغوطة/ مجردة من كل السلطات والعضلات والأسنان، أو أغلبها. لقد كُتب علينا أن نكون أفراداً، ويبدو أننا جميعاً تُركنا إلى مواردنا الفردية، وهي موارد غير كافية تماماً للمشكلات الكبرى التي نواجهها، بل والمشكلات الأشد التي نظن أننا سنتعرض لها إذا لم نجد طريقة لاجتنابها. ففي أعماق كل الأزمات التي يزخر بها زمننا، تكمن أزمة القوى الفاعلة وأدوات الفعل المؤثر، وما يصاحب ذلك من شعور مخزي ومهين ومُستفز بأن المرء قد حُكم عليه بأن يكون وحيداً في وجه أخطار مشتركة.

وقد ذكرنا الاستجابة المنتشرة على نطاق واسع لأزمة القوة الفاعلة، التي غالباً ما يُطلق عليها «حركة الساخطين»، ولكن ما هو ذلك الشيء الذي يثير سخط الساخطين؟ فإذا ما تركوا بيوتهم المحمية بكاميرات المراقبة ليحتشدوا في الميادين العامة ويحتلوها، فإنهم يفعلون ذلك للتعبير عن سخطهم من إفلاس المؤسسات السياسية القائمة التي يفترض أنها تمثل مصالحهم، كما أنهم يعبرون عن سخطهم من عجزهم الخاص، إنهم يأملون (بطريقة واقعية أو بلا جدوى) في أن يكتشفوا في الميادين المزدحمة ما لم يستطيعوا أن يكتشفوه في مجتمعاتهم السكنية المغلقة.

السخط موجود، وطريقة تفريغه موجودة، عبر الخروج إلى الشوارع

واحتلالها، كما أن أعداد المحتلين المحتملين كبيرة للغاية وتزداد يوماً بعد يوم، ذلك لأن الناس فقدوا الإيمان بالخلاص من «أعلى» (من البرلمانات والمكاتب الحكومية)، وهم يبحثون عن طرق بديلة لفعل الأمور الصحيحة، ولذا فإنهم يخرجون إلى الشوارع في رحلة استكشاف أو تجريب أو الاثنين معاً، إنهم يحوّلون الميادين إلى معامل مكشوفة لتصميم أدوات الفعل السياسي التي يُرجى أن تضاهي ضخامة التحدي، أو العثور على تلك الأدوات بالمصادفة، أو اختبارها، بل وربما مباركتها. وثمة أسباب تجعل شوارع المدينة مواقع جيدة لتلك المعامل، وثمة أسباب أخرى تُظهر أن تلك المعامل تحقق، حتى ولو لفترة مؤقتة، ما كان يسعى الناس إلى تحقيقه في أماكن أخرى بلا جدوى.

وقد أظهر «الناس في الشوارع» قدرةً على الإطاحة بشخصيات مثيرة لسخط الناس ومُلامة على بؤسهم، أمثال بن علي أو مبارك أو القذافي، ولكن مازال يتعين على هذه الظاهرة أن تبرهن قدرتها على تجاوز مرحلة التطهير لتثبت قدرتها على النفع في مهمة البناء. والمجهول الثاني ليس أقل أهمية، وهو يتمثل فيما إذا كانت عملية تطهير الموقع يمكن تنفيذها بسهولة في بلدان غير ديكتاتورية، فالطغاة يرتعبون من رؤية الناس وهم يخرجون إلى الشوارع بلا قيادة وبلا دعوة، ولكن على المستوى العولمي، يبدو إلى الآن أن قادة البلدان الديمقراطية والمؤسسات التي يضعونها معاً لحماية «إعادة الإنتاج الدائم للمنظومة نفسها» لم يلحظوا ما يحدث ولم يعتَرِهم القلق، بل إنهم يواصلون إعادة تشكيل البنوك المبعثرة عبر الميادين الرأسمالية الكثيرة عبر أنحاء العالم، سواء أكانت محتلة من جانب المحليين الساخطين أم غير محتلة. وقد لاحظ الكاتب الفرنسي هرفيه لو تلييه (Hervé le Tellier) أن قادتنا يتحدثون عن «الفضيحة السياسية، والفوضى البربرية، والفوضوية الكارثية، والمأساة المنذرة بنهاية العالم، والنفاق الهيستيري» (مستخدمين مصطلحات صاغها أسلافنا الإغريق قبل ما يزيد على ألفي عام)، ويوحون بأن أخطاء بلد واحد وحكومته يمكن عزوها إلى الأزمة التي وقع فيها الاتحاد الأوروبي بأسره، ويبرئون بذلك ساحة المنظومة نفسها.

ولكن ما زالت هناك مشكلة أخطر لابد من تناولها، ذلك لأن «الناس المحتلين للشوارع» قد يهزون أسس نظام استبدادي أو سلطوي يطمح إلى

سيطرة تامة ومستمرة على سلوك رعاياه، وتجريدهم من حق المبادرة، ولكن يصعب أن ينطبق ذلك على نظام ديمقراطي يمكنه بسهولة أن يستوعب جرعات كبيرة من السخط وأن يمتص أية معارضة، فحركات الساخطين في مدريد أو أثينا أو نيويورك، على العكس من سابقاتها ـ على سبيل المثال، الناس المحتلون لميدان وينسلاس في براغ الشيوعية ـ مازالت تنتظر بلا جدوى ملاحظة الحكومات لحضورها في الشوارع، فضلاً عن التأثير في سياساتها مهما كان التأثير بسيطاً، وهذا ينطبق على الناس في الشوارع، وإلى درجة أكبر، على الناس في المواقع الإلكترونية مثل الفيسبوك وتويتر وماي سبيس، حيث يجتهدون في تغيير التاريخ، بما في ذلك سيرة حياتهم، بالكتابة في المدونات، ونفخ الأبواق، والتغريد والدعوة للفعل.

وثمة قضية أخرى تتعلق بنوعية القادة السياسيين، بل ونوعية القيادة السياسية نفسها، واسمح لي أن أستشهد في هذا السياق بملاحظة أرسلتها إلى صحيفة «*Sociologicky Casopis*»، أحدد فيها معنى رحيل فاكلاف هافل Vaclav Havel :

قبل بضعة أيام، خرج إلى شوارع مدينة براغ وميادينها مئات الآلاف من الناس، وربما أكثر من مليون شخص، ليودعوا فاكلاف هافل، الذي كان يعد بنظر مراقبين كثيرين آخر قائد سياسي وروحي عظيم (روحي، بقدر كبير، بفضل عظمته السياسية ـ وسياسي، بقدر كبير، بفضل عظمته الروحية)، قائد ليس من المحتمل أن نرى مثله مرة أخرى في حياتنا، وربما لا نرى مرة أخرى أعداد الناس الذين خرجوا إلى الشوارع بدافع من عرفانهم بالجميل والاحترام لرجل دولة، وليس بدافع من سخطهم وكراهيتهم واستهزائهم الشامل لأناس في السلطة والسياسة كما نعلمها، ففي وداع الناس لهذا الرجل كانوا يتحسرون على رحيل قائد سياسي مختلف تمام الاختلاف عن ساسة اليوم، قائد منح القوة للعاجزين، ولم يجردهم من بقايا قوتهم.

كان فاكلاف هافل من أولئك القادة السياسيين/الروحيين القلائل الذين تحدوا بقوة ونجاح كبير سخرية المتعلمين والعامة من مقدرة الفرد على تغيير مجرى الأمور. وأغلب الظن أن المؤرخين سيضعون اسم فاكلاف هافل في قائمة العظماء الذين «أبدعوا شيئاً فريداً» ـ الذين من دونهم ما كان العالم

ليشبه العالم الذي ورثناه، وربما يؤكد المؤرخون التوقعات المخيفة لملايين المحزونين الذين أفجعهم رحيل فاكلاف هافل، ويضيفون إلى اسمه لقب «الأخير في سلسلة القادة السياسيين العظام الذي شكلوا العالم الذي نسكنه». وفي توديعنا له، يحق لأغلبنا، ومن الواجب علينا، وعلى القادة المنتخبين/ المعينين كذلك (مهما ترددوا في الاعتراف بذلك) أن ينظروا إلى أنفسهم كأقزام يجلسون على أكتاف عمالقة، وكان فاكلاف أعظم هؤلاء العمالقة بلا شك، ونحن نبحث حولنا بلا جدوى عن خَلَفٍ لهؤلاء العمالقة، ونحن نفعل ذلك في زمن نحتاج فيه إليهم أكثر من أي وقت مضى في ذاكرتنا الجمعية.

لقد رحل عنا فاكلاف هافل في وقت كان فيه قادة حكومات الدول، بل وحكومات ما يسمى باسم «الدول القوية»، يُنظر إليهم بمزيد من السخرية وعدم الإيمان، كما تتضاءل الآن الثقة بقدرة المؤسسات السياسية القائمة على التأثير في مجرى التاريخ، فضلاً عن التحكم فيه أو تغييره إذا اقتضى الأمر، بل تلاشت الثقة بالسياسة نفسها بسبب المواقف المتكررة لعجز الحكومات، وهي بذلك تبحث بلا جدوى عن ملاذ آمن مناسب ترسو فيه السفينة، وبات من الواضح جداً أن الشبكة الموروثة من المؤسسات السياسية ليس بوسعها القيام بعملها، في حين أن الأدوات الجديدة للفعل الجمعي المؤثر مازالت في مرحلة التصميم على أقصى تقدير، وليس من المحتمل أن تصل إلى مرحلة الإنتاج قريباً، ولا حتى الاعتراف بأنها جديرة بالإنتاج.

ثمة ضعف متزايد يعتري السلطات التنفيذية القائمة، ومن المحتمل أن يكون ضعفاً مزمناً، وهو واضح كالشمس بحيث لا يمكن تجاهله، فرؤساء أقوى الحكومات يجتمعون اليوم للنقاش ورسم الخط الصحيح للفعل، ثم ينتظرون وهم يرتعشون حتى تفتح الأسواق المالية أبوابها بعد يوم العطلة ليعرفوا إذا ما كان لقراراتهم من أقدام تقف عليها. واقع الأمر أن الحالة الراهنة من خلو العرش ليست حديثة العهد، ذلك لأن حضورها الطاغي ظهر قبل سنوات في العجز المتزايد للثقة بمَركبات الفعل الجمعي، وفي الاهتمام المتضائل بالسياسة المؤسسية وفي الشعور المتنامي المنتشر والواضح بأن النجاة، إذا كان يمكن تصورها أصلاً، لن تأتي من أعلى، أو لا يمكن أن تأتي من أعلى، كما أن قادة تلك المركبات، سواء أكانوا يبذلون الجهد

فرادى أم جماعات، فإنهم ظلوا يفعلون كل ما يمكن تصوره لتسير هذه الثقة على غير هدى بإنكار مزايا الفعل الجمعي والتقليل من شأنها، والإبقاء على الثقة بلا مَرْسَى، بدفع الناس إلى الإيمان بأن مشكلاتهم المشتركة، حتى لو أنهم عانوا معاً، إنما تعود إلى أسباب فردية تماماً، ومن ثم يمكن مواجهتها والتعامل معها بصورة فردية، بل وينبغي مواجهتها والتعامل معها بصورة فردية، وحلها بصورة فردية عبر استخدام وسائل فردية. ومع ازدياد الانقسامات الاجتماعية الواضحة الباحثة بلا جدوى عن بنية سياسية يمكنها أن تعكس فيها نفسها، وكذلك الأدوات السياسية القادرة على خدمة ذلك الانعكاس، فإن السمة المهمة، بل والمميزة تقريباً، لحالة «خلو العرش» (أي الميل إلى السماح بأي شيء تقريباً أن يحدث، ولكن من دون تحقيق أي شيء بأية درجة من الطمأنينة ويقينية النتائج) قد تُظهر نفسها جيداً بقوة غير مسبوقة وبعواقب أكثر خطورة.

وهذا هو المتوقع من الزمن الذي نعيش فيه، الذي أسماه أنطونيو غرامشي باسم «زمن خلو العرش» (وهو مصطلح طوته صفحة النسيان للأسف لزمن طويل، ولكن جرى التنقيب عنه ونفض الغبار الذي اعتراه بفضل البروفيسور كيث تيستر (Keith Tester))، إنه زمن تتراكم فيه الدلائل كل يوم تقريباً بأن الطرق القديمة المألوفة المختبرة لفعل الأشياء ليست فعالة، في حين أن بدائلها الأكثر كفاءة لم تظهر بعد، أو أنها مبكرة ومتقلبة وغير مكتملة للغاية بحيث يصعب ملاحظتها، أو أخذها على محمل الجد عندما نلاحظها (إذا لاحظناها).

وبوسعنا أن نفترض باطمئنان بأن الناس يخرجون اليوم بأعداد متزايدة إلى الشوارع ويمكثون هناك لأسابيع أو شهور في خيام وملاذات نصبوها في الميادين العامة، إنما يعلمون المكان الذي يفرون منه، أو إذا لم يكونوا يعلمون حقاً فإن لديهم بالتأكيد فرصة كافية للتخمين. إنهم متيقنون، أو على الأقل لديهم عدة أسباب وجيهة للاعتقاد بأنهم يعلمون الأمور التي لا يحبون استمرار فعلها. وأمّا ما لا يعلمونه فهو ما ينبغي فعله بدلاً من تلك الأمور التي لا يحبون استمرار فعلها. بل والأهم من ذلك أنهم لا يدرون من بوسعه أن يثبت أنه قادر ومستعد بما يكفي لفعل ما يعتقدون أنه الخطوة الصحيحة المطلوبة. إن رسائل الفيسبوك وتغريدات تويتر تستدعيهم وترسلهم إلى

الميادين العامة للاحتجاج ضد «الوضع القائم»، ولكنّ مرسلي الرسائل لا يتكلمون عن الوضع المطلوب الذي سيحل محل الوضع القائم؛ أو أنهم يصورون «الوضع المطلوب» في مطالب عريضة مجملة غامضة مرنة للحيلولة دون تحول أي منها إلى مصدر نزاع وخصومة، كما أنهم يصمتون في حذر وحكمة بشأن القضية الشائكة المتعلقة بملائمة مطالبهم أو عدم ملائمتها، فلا يمكن لمرسلي رسائل الفيسبوك وتويتر أن يتجاهلوا ذلك التحذير إلا ويخاطروا بالقضية التي يدافعون عنها، فلو أنهم تجاهلوا القواعد الحديدية للاستنفار الرقمي الفعال، وكل الاستراتيجيات الناجحة من الإنترنت إلى الواقع، لخاطروا بموت رسائلهم في مهدها، وبذلك لن تُنصب سوى بضع خيام أو لن تُنصب أية خيام في الميادين العامة استجابة إلى دعواتهم، ولن تحتفظ الخيام المعدودة بنزلائها الأولين زمناً طويلاً.

يبدو أن مواقع البناء يجري تطهيرها هذه الأيام تطهيراً جمعيّاً تحسباً لإدارة مختلفة للفضاء الذي نعيش فيه، ويقوم الناس المتنقلون بتلك المهمة أو على الأقل يجتهدون في القيام بها، ولكن المباني المستقبلية التي ستحل محل المباني التي جرى إخلاؤها أو تفكيكها أو الاثنان معاً تنتشر على عدد كبير من لوحات الرسم الخاصة، ولم يصل أي منها بعد إلى مرحلة التخطيط والترخيص. واقع الأمر أنه لم توضع إلى الآن أية أسس تحت رعاية مكتب تخطيط مخول ومعتمد لإصدار تلك التراخيص، ويبدو أن السلطات القائمة على تطهير الموقع زادت إلى حد كبير، ولكن صناعة البناء تأخرت كثيراً - ويزداد اتساع المسافة بين قدراتها وضخامة أعمال التشييد المهملة.

إن العجز البيّن الذي يعتري المنظومة السياسية هو القوة الأساسية التي تدفع الناس بأعداد متزايدة إلى الخروج إلى الشوارع والاستمرار في الاحتجاج، ولكن قدرة هذه القوة على الاندماج مقصورة على تطهير الأرض، ولا تتسع لتشمل المصممين والمهندسين وبنّائي المدينة التي سيجري تشييدها فيما بعد. وتتسم فترة خلو العرش الراهنة بتفكيك المؤسسات التي خدمت إلى الآن تشكيل الرؤى والبرامج والمشروعات العامة. ولكن بعدما جرى إخضاع تلك المؤسسات وبقية النسيج الاجتماعي الذي يقوم عليه العيش الإنساني المشترك، إلى عمليات النزع التام للضوابط وتحرير السوق والتشظي والخصخصة، صارت تلك المؤسسات مجردة من

جزء كبير من قدرتها التنفيذية ومن أغلب سلطتها وجدارتها بالثقة، مع فرصة ضئيلة للغاية لاستعادتهما.

فلا يمكن تصور فعل الخلق إلا إذا كان مسبوقاً بفعل التدمير أو مشتركاً معه في الحد، ولكن التدمير لا يحدد بنفسه طبيعة النتيجة البنائية، بل ولا يجعل حدوثها الوشيك أمراً مقضيّاً. فعندما يتعلق الأمر بالشبكة المؤسسية للمجتمع، وبخاصة وسائل الفعل الجمعي، يبدو كما لو أن عام ٢٠١١ أسهم إلى حد كبير في حجم البلدوزرات المتاحة وقدرتها، في حين أن إنتاج رافعات البناء ومعدات البناء الأخرى قد سقطت في حالة أعمق من الركود الطويل الراهن، ويجري الإبقاء على الإمدادات في حالة من التراخي، وحفظها من العث إلى أن يظهر الوقت المناسب، الذي يبدو للأسف أنه يتلكأ بشدة ويتردد بالظهور.

ولا يمكن لقادة الائتلافات المؤقتة أن يكونوا إلا قادة مؤقتين، وهذه ليست وظيفة جذابة لأناس يتمتعون بصفات القيادة الأصيلة، ويملكون أكثر من مجرد المظهر الشخصي الباهر أمام الكاميرات ومهارات القيام بأعمال كثيرة وحب الشهرة، فالظروف الخارجية تخلق خيارات واقعية خاصة أمام الاختيارات الفردية، ولكن يروق كلُّ خيار فئةً خاصةً من أصحابه المحتملين. وتهتم السياسة العاجزة بالإبقاء على رعاياها على مسافة آمنة، ويدير هذه السياسة خبراء ومديرون مسرحيون متخصصون في ترتيب الصور والتقاطها، وتبتعد هذه السياسة عن هموم الناس ومشاغلهم اليومية، ويصعب بذلك أن تكون قوة جذابة لأفراد يمتلكون رؤى ومشروعات تتجاوز تاريخ الانتخابات القادمة - أفراد يمتلكون صفات ضرورية للقادة السياسيين، على العكس من العاملين في خدمة الآلة السياسية. ونحن لا نعدم القادة السياسيين المحتملين، بل إن الأبنية السياسية المتردية والمنحطة والعاجزة إلى حد كبير هي التي تحول دون تطورهم وتقدمهم.

وائذَنْ لي أن أستشهد بفقرة من كتابي «**ليست هذه مذكرات**» *This is not a diary* :

إن الائتلافات في مرحلة تطهير الموقع أشبه بقوس قزح، فهي تجمع بين مصالح متعارضة، وتميل بشدة إلى التبدد السريع بعدما يتوقف جيشان النفس الذي جمع بينها، فهذه التحالفات قد تتداعى من فورها، بل وتنفجر،

كاشفةً عن حقيقة زواج المصلحة المؤقتة، فليست مرحلة تطهير الموقع بحاجة إلى قادة أقوياء، بل إن القادة الأقوياء أصحاب الرؤية القوية والقناعات القوية قد يُعجلون بانهيار تلك الائتلافات متعددة الألوان قبل اكتمال مهام تطهير الموقع، وقد يعلن المتحدثون باسم المتظاهرين أنهم غير راضين (ليس بالضرورة لأسباب وجيهة) بالحاجة إلى قادة ولا بوجود قادة لهم، بل والنظر إلى عدم وجود قيادة للمتظاهرين على أنه علامة تدل على التقدم السياسي وأحد أهم إنجازاتهم الكبرى. فعندما أعلن فلاديمير بوتين (على عجل) هزيمة الاحتجاجات العامة الضخمة ضد الاحتقار المتعجرف الذي تبديه السلطة الروسية تجاه الناخبين، فإنه أصاب الهدف عندما أرجع الفشل المزعوم للمعارضة إلى غياب قائد قادر على وضع برنامج يبدي المحتجون استعداداً لقبوله وقدرةً على دعمه.

أعتقد أن توبيخ بوتين للمحتجين الغاضبين والسخرية منهم لعدم تعيينهم قائداً لهم إنما يُلخص بدقة المرحلة الراهنة التي نجرب فيها أدوات بديلة للفعل السياسي حتى نستبدل الأدوات البالية التي تفقد كثيراً من قدرتها وتزداد رخاوتها. ولكن إلى متى يمكن أن يبقى تشخيص بوتين صحيحاً؟ إنه أمر لا يمكنه أن يحدده، ولا يمكن لأحد أن يحدده قبل أن يقرر الناس الذين يصنعون التاريخ ويُصنعون به. وبينما يفعلون ذلك، فإن الحاجة الملحة الواجبة إلى قادة سياسيين وروحيين، وكذلك احتمالية ظهورهم، ستصبح أكثر وضوحاً يوماً بعد يوم، يومئذٍ سينجح القادة المحتملون في استحضار تجربة فاكلاف هافل وإنجازاته، والتعلم منها، ذلك لأنه متفرد، حتى بين أبرز الشخصيات السياسية في الآونة الأخيرة.

لم يمتلك فاكلاف هافل أية أدوات ضرورية لممارسة تأثير ملموس، فلم يكن هنالك من حركة سياسية ضخمة وراءه، ولا منظومة سياسية متشعبة ومترسخة، ولم يكن هنالك من تمويلات عامة سخية، ولا جيش، ولا منصات لإطلاق الصواريخ، ولا شرطة، سواء أكانت سرية أم رسمية، لتنفيذ أوامره؛ لم يكن هنالك من وسائل إعلام لتحويله إلى شخصية مشهورة، ولتوصيل رسائله إلى ملايين الناس، ولجذب الملايين إلى الإنصات إليه واتباعه. لم يمتلك فاكلاف هافل سوى ثلاثة أسلحة في محاولته لتغيير التاريخ: الأمل، والشجاعة، والإصرار؛ وهي أسلحة نمتلكها جميعاً بنسب

متفاوتة. والاختلاف الوحيد بين فاكلاف هافل وبيننا هو أننا، على العكس منه، قلما نصل إلى هذه الأسلحة، وعندما نصل إليها (إذا وصلنا إليها) فإننا نفعل ذلك بعزم أقل وأضعف وأقصر دواماً.

واسمح لي أن أشير مرة أخرى إلى أنه مهما كانت الاختلافات بين الأيديولوجيات السياسية الكبرى الماضية كلها، فإنها اتفقت على نقطة واحدة؛ فبينما كانت تتعارك بشدة حول الأمر المطلوب فعله، فإنها قلما اختلفت حول القوة الفاعلة التي ستقوم بالأمر المطلوب فعله. ولم يكن هنالك من حاجة إلى العراك، لأنه كان من البديهي أن القوة الفاعلة التي ستحقق المطلوب هي الدولة، الدولة القديرة، الدولة التي كان يظنها الناس آنذاك قادرة على المزج بين القدرة على فعل الأشياء والقدرة على تحديد الأشياء التي ينبغي فعلها والأشياء التي لابد من اجتنابها، وممارسة السيادة الكاملة على أراضيها وسكانها، أي قدرتها التنفيذية. والوصفة البسيطة لتحقيق المطلوب (أيّاً كان) كانت تتمثل في تولي أجهزة الدولة لتوظيف السلطة التي تمتلكها، فكانت السلطة «مُخزّنة» في مستودعات حكومية وجاهزة للاستخدام (وكان يُرمز إليها في الخيال العام بزرّ إطلاق الصواريخ النووية الذي يملك رئيس الولايات المتحدة الحق في الضغط عليه بغض النظر عن الحزب الذي وضعه في البيت البيضاوي)، فمن يُدِرِ المستودع يتمتعْ بالقدرة على فعل ما يعتبره صحيحاً وملائماً، أو موافقاً لقضاء الغرض لا غير.

ولكن الأمور تغيرت، فالقدرة على فعل الأشياء تعوم في «فضاء التدفقات» (مانويل كاستلز)، إنها مراوغة، ومتقلبة للغاية، ويصعب بشدة تحديد موقعها وتثبيت موضعها، وهي مثل هيدرا الأسطورية التي لها رؤوس كثيرة، إنها محصنة من القواعد المحددة محليّاً والمقيدة قُطريّاً، وهي تقاوم بشدة كل المحاولات الرامية إلى السيطرة على حركتها والتمكن من توقع حركاتها أو توقع ردود فعلها على حركات المرء. والجانب الآخر هو السلطة المتداعية بسرعة لحكومات الدول التي تُظهر كل يوم عجزها المتزايد، وأعتقد أن انقضاء عهد رؤى «المجتمع الفاضل» هو نتيجة اختفاء القوى القادرة على تنفيذ تلك الرؤى، فلِمَ يهتم المرء ويشغل نفسه بالإجابة عن السؤال: «ماذا نفعل؟» إذا لم يكن هنالك من إجابة عن السؤال: «من

سيفعله؟»؟! إننا نمر الآن بأزمات متعددة، ولكن أشدها، أزمة الأزمات في واقع الأمر، هي أزمة القوة الفاعلة، أو لنكن أكثر دقة، أزمة القوة الفاعلة التي نعرفها، قوة الدولة الموروثة والباقية، قوة جربتها الأجيال الماضية التي جمعتها وتوقعت منا أن نستخدمها.

وفي اتساق مع تدهور القوة الفاعلة (المؤثرة والموثوقة) واستكمالاً له، وقع تحول جوهري في عالم الأيديولوجيا، فحتى قبل نصف قرن من الزمان، كانت الأيديولوجيات، إذا جاز التعبير، «مُلتفة حول» الدولة، وحول اهتماماتها وأهدافها المرسومة؛ وأمّا اليوم فإن الأيديولوجيات مُلتفة حول غياب الدولة باعتبارها أداة ناجعة للفعل والتغيير. ويجري الآن «خصخصة» الأيديولوجيا الراهنة في شكلها المتطرف، بمعنى تركيز اهتمامها على نحت موضع صلب/ هادئ نسبيّاً وسط الرمال المتحركة، وملاذ آمن داخل وضع اجتماعي غير آمن أبداً (مثل بناء ملاذ نووي عائلي في عالم قائم على فكرة الجنون والتدمير المتبادل المحقق، أو شراء مسكن في «المجتمعات السكنية المغلقة» داخل مدن تعج بالعنف والانحلال). وعلى مسافة من قطب «الفردنة» المتطرفة وسحق الكليات الاجتماعية يمتد نطاق واسع من الأيديولوجيات المشغولة بالبحث عن (واختبار) أشكال جديدة من الفعل الجمعي باعتبارها بدائل ممكنة للدولة الحاضرة بوضوح في الغالب بسبب غيابها...

نهاية التاريخ؟

كارلو بوردوني: تتعلق نهاية السرديات الكبرى التي ذكرها ليوتار بنهاية التاريخ، وفق الرؤية المنذرة بنهاية العالم التي قدمها فرانسيس فوكوياما، وهي تستعيد بذلك الخط الأسود الذي يربط نيتشه بما بعد الحداثة[٢١]، فليست السرديات الكبرى سوى الأثر الثقافي في الخيال الجمعي لأحداث ميزت نقاطَ تحولٍ أو لأحداث أُضفي عليها بأثر رجعي معنى خاصاً لبناء الصورة الكلية وتماثلها. وغالباً ما أضفى شعور الإنسان بأنه جزء من التاريخ شرعيةً على اختياراته، إذْ أشعره أنها صحيحة وضرورية، وإن كان يقودها

(٢١) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (London: Penguin, 2012).

التقدم، الذي يطحن كل شيء ويداوم على العمل مثل آلة تعمل بلا كلل، بغض النظر عن الإرادة البشرية. وقد استشهد جياني فاتيمو بفالتر بنيامين ليؤكد أن التاريخ يكتبه دوماً المنتصرون، مما يُعرِّضه للتلاعب[٢٢].

وعليه فإن فكرة التقدم (وهي فكرة حداثية) تمثل فكرة مفروضة، فكرة متصنعة، فكرة مقصودة لإضفاء الشرعية على أصحاب السلطة، سواء أكانت سلطة قائمة أم سلطة بازغة. وهكذا فإن الاختراع العظيم للماركسية، الذي يؤكد الملكات الفكرية غير العادية لمؤسسها، منح الطبقة العاملة وظيفة تاريخية، مرتبطة بفكرة التقدم المحتوم، الذي جعلها، حتى على المستوى النفسي، الصفوة الفائزة في صراع من أجل السيطرة الاجتماعية، وكان ذلك عملية محتومة لأنها كانت جزءاً من التقدم البشري، على الرغم من الصعوبات «غير التاريخية» ومقاومة البرجوازية الرجعية. فالتاريخ شرعنة وثائقية للفائزين، ورؤيتهم العالمية الفريدة لتاريخ الكوكب، وهذا تأثير عكسي أحدثته زيادة في سرعة الاتصالات، فيما يسميه مكلوهان «القرية العالمية»، حيث يعرف كل واحد غيره، وحيث لم يعد من المقبول امتلاك تواريخ مختلفة تتغير لصالح الفائزين المتنوعين. ذلك التقدم الذي قصدته الحداثة باعتباره ضامن التطور بكل المعاني، تبيّن، عبر تواصل زمني واقعي، أنه ألد خصم في التاريخ، كاشفاً عن تحيز الرؤى وعدم اتساق الأنماط المختلفة للرؤى القطبية المتنوعة.

لقد صنع التاريخ الأخبار، ولذا فهو أكثر آنية وموضوعية، ولكنه أيضاً قصير الأجل، فمن السهل نسيانه واستبداله ليحل محله الخبر التالي، في عملية سريعة تُغفل الصورة الكلية وتقدم بذلك صورة مازالت مهمة وحيوية، ولكنها متشظية وغير مترابطة ومتناقضة. ويبقى السؤال: هل رؤية الواقع تلك أفضل ـ فهي عابرة ولكنها واقعية ـ أم أنه من الأفضل الحصول على نسخة التاريخ التي كتبها المنتصرون، التي تفرض رؤية عامة مطمئنة ومرتبة ـ لأن الذاكرة مصدر للأمان. فمنذ زمن هيرودوت، بقي التاريخ يمثل الذاكرة الجمعية باعتبارها الأساس الذي تبنى عليه هوية الشعوب، وتأكيد ثقافتها

---

(٢٢) Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, pp. 8-9.

الحقيقية وتأسيس تقاليدها وقوانينها وعاداتها وسلوكها. وفي العصر الحديث، جاء التاريخ، الذي باركته الهيغيلية، ليدعم الدول، وصار لكل دولة تاريخها القومي الخاص الذي يضفي عليها شرعيتها، وسوّغ ذلك تقدمها والحاجة لشكل من التصنيع في خدمة النمو الاقتصادي. إن انهيار الثقة بتاريخ تنكره ما بعد الحداثية ـ في شكل متحيز مختلف تمام الاختلاف ـ قد أسهم في مناخ اللايقين، وقضى على الشعور بالجماعة في المسيرة نحو التقدم الذي أشارت إليه الحداثة، ولذلك وجد الفرد نفسه وحيداً أكثر مما كان عندما وجد نفسه فجأة أمام عالم معادٍ لا يمكن سبر أغواره، لأنه محروم من إحساس بالتاريخ والوعي الذاتي.

من نيتشه إلى هيدغر ـ رائدي ما بعد الحداثة ـ كان التاريخ أقرب إلى خداع منه إلى ذاكرة الحقيقة، وحل محله الحدث، فالحدث هو ما يقع بفعل البشر، ولكن الأحداث لا تصنع التاريخ، لأنها وقائع منفصلة لا يربطها هدف واعٍ، ولكنها صادرة عن الإرادة والاختيارات الشخصية في ذلك الزمن، وتُمليها الفرصة، أو الحاجات، أو الحدس، أو النية الخالصة.

ليس للحدث ذاكرة، بل له قيمة في نفسه وطوال الفترة التي يحدث فيها، إنه غير قابل للتكرار وتكمن حقيقته في امتناع تكرار نفسه، إنه فريد، ولذلك فهو عالمي. هذا التوجه، علاوة على إفراغ التاريخ من معناه، إنما ينكر ضمناً أية قيمة لاستحضار الماضي، باعتباره تحذيراً لعدم تكرار الأخطاء، فإذا كان كل حدث فريد بطبيعته، فلا يُعقل استخدامه كوسيلة لتحذير الآخرين من تكرار حقائق متماثلة.

واقع الأمر أن ذاكرة الأخطاء (والرعب) لا تمنع وقوع أخطاء أخرى، في ظروف مختلفة، في أزمنة مختلفة، لأسباب مختلفة. فلو أن التاريخ يستطيع حقاً أن يساعدنا على منع تكرار الأحداث غير السارة، بفضل قوة الذاكرة، لَمَا عانينا من الحروب والقتل الجماعي أو حتى من العنصرية أو التهميش أو القمع.

وبعد المرحلة المدمرة التي بلغت ذروتها في ما بعد الحداثة، نجد أن التاريخ الجديد أو ما يحل محله، باعتباره ذاكرة جمعية، هو أثر رقمي يمر عبر الكوكب بأسره ويسجل كل تعبير بشري، بصرف النظر عن العجز

الاجتماعي لمن صدر عنهم. كل شيء يصبح جزءاً من هذا التاريخ المصبوغ بالصبغة العالمية (الذي لا يمكن إدراجه في كتاب أو أكثر لأنه يزداد باستمرار ويتطور على الدوام)، مما يؤكد أن التاريخ لا يمكن أن يكتبه المنتصرون. إن تمدده غير المحدود وهشاشته يجعلانه مهلهلاً إلى درجة يصبح فيها غير قابل للتفسير، وربما لأول مرة سيكون تاريخ المهزومين، ولكن لا معنى لمحاولة إضفاء الشرعية عليهم.

إن الآثار الإلكترونية التي نخلفها وراءنا هي آثار انتقالنا في العالم، إنها طريقة بديلة لصنع التاريخ الذي حل محل الكتب المدرسية والتعليمية التي يؤلفها المتخصصون، ولكنها ليست المرشد الوحيد للخروج من التيه، فثمة إرشادات أخرى على القدر نفسه من الأهمية تسجلها وتخزنها الكاميرات الموجودة في أنحاء المدينة، على الطرق السريعة، وفي الأقمار الصناعية، وفي الطائرات بلا طيار، تلك المسجلات البيئية المصغرة في شكل حشرات غير ضارة، إنها تجمع ملايين المعلومات، وتملأ قاعدة بيانات ضخمة تتطلب عدداً غير متناسب من المُحللين لفحصها.

إن ذاكرة ضخمة ليست سوى ذاكرة عديمة القيمة، لأنه لا يمكن استشارتها إلا بصورة جزئية، وهنا يكمن خطر الحصول على رؤية جزئية ومشوهة للواقع، ولكنها تتميز بالإبقاء على الناس في حالة من الحذر الدائم، بحيث يعلمون أن هناك مراقبة دائمة، وليس أحدٌ بآمن منها، وليس أحدٌ بمنأى عن العيون المتطفلة حتى في بيته، إنها تخلق نوعاً من البانوبتيكون العالمي، حيث يعلم كل إنسان أنه مُراقَب، حتى وإن لم يكن يرى المُراقِب، الذي يبقى خفيّاً عن الأنظار، وكتوماً، وهادئاً، في الخلفية، وإن كان أكثر مراوغة وصرامة من حارس السجن الذي تصوره جيرمي بنثام.

تستطيع آلاف العيون الإلكترونية أن تراقب كل لحظة في حياتنا، بل وأن تكشف عن لحظات من ماضينا القريب أو البعيد: مثل ضميرنا المذنب، الذي يشعرنا دوماً بالندم على ما فعلناه أو ما لم نفعله، على ما قد نسيناه أو ما قد أغفلناه، أو أخطأناه أو خلطناه. وهكذا يتحول معنى التاريخ الجديد من رؤية عامة لجماعة كاملة ككل إلى مجموعة مضطربة من الأفعال الشخصية، المنقسمة، والمتشظية، وغير النافعة للفهم المستقبلي: مجموعة

من الأحداث يتبدد معناها على المعنى الطويل لتصل إلى حالة من الارتباك. ولهذا السبب، فإن أحدث الأحداث، الحدث الجديد الذي يهتم به الناس، يمثّل وجه الحقيقة ويهزم الحدث السابق عليه. وكل ذلك مسجل في الذاكرة الجماهيرية، فلا يمكن حذفه، بل جرى تثبيته للأبد في وسائل الإعلام الإلكترونية، ويبدو قديماً، ومن ثم يرفضه الضمير الاجتماعي الذي يعيش حاضراً أبديّاً يعاد تجديده باستمرار.

فلم تعد الذاكرة جزءاً أساسيّاً من الوعي، لم تعد النواة الأساسية التي نرجع إليها حتى نقرر ونفكر ونفعل ونختار ونخطط، بل صارت شيئاً مهملاً، وجرى إزاحتها خارج المرء وإحالتها إلى دعم تكنولوجي كافٍ، وسيلجأ إليها الخبراء من أجل بحثهم أو سيتصفحونها كما يتصفحون ألبوماً قديماً بصور مشوشة إلى حدٍّ ما، وبملامح لا يمكن التعرف عليها.

إن مجتمع الغد هو مجتمع بلا ذاكرة، إنه مجتمع مكتوب عليه أن يكرر أخطاء الماضي، وأن يجهد نفسه في إعادة بناء تجربته من الصفر، ولكنه مختلف عن المجتمع الحديث السابق اختلافاً كبيراً، حتى إن أخطاء الماضي نفسها، المتكررة، ستظهر في ثوب جديد، كما لو أنها لم تُرَ من قبل قط، فالتغير الذي وقع مع نهاية الحداثة كان عميقاً جداً، وكانت الابتكارات سريعة جداً، حتى إن التجربة الماضية لم يعد لها قيمة بالغة، إنها مجرد أركيولوجيا، وبذلك لابد من حفظها في المتاحف.

اتسمت ما بعد الحداثة بأزمة الأسس التي ارتكزت عليها الحداثة؛ فالأيديولوجيا، والتاريخ، وأخلاقيات العمل تخيب الأمل، وينجم عن ذلك قطيعة مزمنة مع الماضي، ويسفر عنه ردود فعل مختلفة، ومتعارضة غالباً، ومرسومة لاستعادة السيطرة الاجتماعية على الأقل، مادام أنه ليس من الممكن استحداثُ عاجلٌ لقيم جديدة وأخلاقيات جديدة، ولذلك فإن ما بعد الحداثة تمثل لحظة من التشتت وفقدان الاتجاه، والهرج الفوضوي أمام سياق اجتماعي يفتقر إلى التحديد والاستقرار والثقة واليقين.

ولذلك ليس بوسعنا أن نسمي أنفسنا «حداثيين»، ولا حتى «ما بعد حداثيين»، مما يعني ضمناً علاقة اعتماد على الحداثة ومعارضتها، بل نحن أهل عالم يتغير، ونُسمي هذا التغير «أزمة».

زيجمونت باومان: إذا كان هنالك من شيء خالد تماماً وحقاً في التاريخ البشري، فإنه فكرة النهاية الوشيكة؛ ففي أي وقت في التاريخ يتوقع شخصٌ ما، في مكان ما، نهايةً وشيكة لشيء ما؛ ربما حدث ذلك بصورة غير مسبوقة في السنوات السابقة على نهاية الألفية الأولى، يوم نهاية العالم. وفي العصر الحديث، كان ما توقع الناس نهايته (أو إنهاءه) هو التاريخ باعتباره سلسلةً من المصادفات ونتاجاً غير متوقع لقوى عمياء، فكان هناك إصرار على وضع العالم تحت إدارة جديدة، بشرية هذه المرة، وكان يلازم ذلك الأمل/التوقع بالتخلص من الفوضى والتشوش الذي اشتهر به التاريخ، والبداية من الصفر، بفضل عقلانية «الرجال الجدد» الذين أخضعوا التدفق المستقبلي للزمن إلى نمط مرسوم ومراقب بعناية، ومن ثم إلى نمط شفّاف واضح، ولم يكن فوكوياما سوى الأحدث في سلسلة طويلة من العرّافين الذين يتكهنون بالشيء نفسه، فقد أعلن نهاية التاريخ والوصول الوشيك المنتظر للرجل الجديد، المنزّه عن العيوب التي اعترت الأسلاف، وأصر فوكوياما على عدم وجود مشكلة في نية القرن الحادي والعشرين، السليمة في جوهرها، لخلق جنس بشري «جديد ومعدل»؛ فالمشكلة الوحيدة هي أن الأدوات المطلوبة لتنفيذ المهمة ليست متاحة بعد، ذلك لأن التعليم، والدعاية، وغسل المخ، هي أدوات بدائية ومحلية تماماً، ولا تضاهي جسامة التحدي، وهكذا فإن التكنولوجيا الجديدة في الهندسة الوراثية التي تتوافر بسرعة الآن ستؤدي المهمة التي لم تكن الأدوات القديمة مؤهلة لأدائها. وكما لو أننا لم نتعلم شيئاً من الماضي، ليس هنالك من مجال للتحذير بأن التعامل مع البشرية على أنها حديقة بحاجة شديدة إلى مزيد من الجمال والانسجام إنما يقسم البشر إلى نباتات جميلة وحشائش ضارة.

تعيش الأمور معنا، حتى وإن كنا لا نتذكرها، فضلاً عن استحضارها واستيعابها ومناقشتها، إنها تعيش فيما نفعل وفي طريقة فعل ما نفعل. وتعيش الحداثة، وكذلك تعيش ما بعد الحداثة، باعتبارها أمها/ابنتها المبهمة، وشيطانها الداخلي ومرشدها. وعندما تختتم كلامك، وتؤكد أننا «أهل عالم يتغير، وأننا نُسمي هذا التغير «أزمة»»، فإنك تعبر عن رجل مسؤول يتمتع بالحق في الكلام وبواجب الكلام.

وربما تعلم أنه عندما نقدر الفوائد التي جلبها نيتشه والأضرار التي

ألحقها بإخوانه البشر، فإنني لست مغرماً بشدة بتركة نيتشه ككل، ولكن إحدى مقولاته التي أقدرها، وأفضلها في هذا الموضوع، هي بمثابة تقرير حياتي عن حال الإنسان، كتبها عام ١٨٨٣ (في كتاب له بعنوان «**هكذا تكلم زرادشت**»)، وإن كانت تنطبق للغاية على حالنا الراهن:

الإنسان حبل، مربوط بين الحيوان والسوبرمان، حبل على هاوية سحيقة.

عبور خطير، ارتحال خطير، نظر إلى الوراء خطير، ارتعاد خطير، وسكون خطير.

إن المكون الذي يتضفّر منه حبل نيتشه هو ما نسميه في مادته الخام باسم «التاريخ»، ولكن التضفير الذي يعيد تدوير خيط الغزل إلى حبل هو الذي يمكن ربطه وتثبيته (وهذا ما تفعله بالضبط «الذاكرة الجمعية» في الوقت الراهن، عندما تخضع لمعالجة من جانب السياسة)، وإن كان انتقاء الأقطاب التي ينبغي ربطه بها يعتمد على صانعي الحبل وليس خيط الغزل الذي يستخدمونه، كما كانت الحال قبل وقت قريب، وكما ستستمر الحال. ويستطيع المرء بجهد حقيقي أن يربط الحبل بأقطاب متنوعة، فيجعل من الذاكرة التاريخية حليفاً في كسب تأييد الناس لقضيته، بينما يستخدم قدرات لنبوءات تحقق نفسها بنفسها أو تحمل بذور فشلها بنفسها لاستمالة الناس إلى خدمة تلك القضية. ويُنسب الفضل إلى روبرت مرتون (Robert Merton) لابتكاره الفكرة وهو يهتدي بمقولة ويليام إسحق توماس: «إذا عرّف الناس المواقف بأنها حقيقية، فإنها حقيقية في عواقبها»[٢٣]، وهو الذي عرّف النبوءة التي تحقق نفسها بنفسها على أنها «في البداية تعريف خاطئ للموقف الذي يستحث سلوكاً جديداً 'يحقق' التصور الخاطئ الأصلي، وهذه الصحة الظاهرة الخادعة للنبوءة التي تحقق نفسها بنفسها تُديم سطوة الخطأ، ذلك لأن النبي سيستشهد بالمجرى الفعلي للأحداث باعتباره دليلاً على أنه كان مُحقاً من البداية»[٢٤].

---

(٢٣) William I. Thomas, *The Child in America: Behavior Problems and Programs* (New York: Alfred A. Knopf, 1928), p. 572.

(٢٤) Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1968), p. 477.

لا عجب أن الاستخدام الراهن للحبل أو الحبال التي تصورها نيتشه هو لعبة شد الحبل بين فريقين متعارضين لما يعرف باسم صراع القوة.

الفصل الثالث

الديمقراطية في أزمة

لدينا الآن طبقة عولمية من أثرى الأثرياء تصنع القرارات الاقتصادية الكبرى، وهي تصنعها باستقلال تام عن تشريعات أية دولة، وعن إرادة الناخبين.

ريتشارد رورتي[١]

أخلاقيات التقدم والديمقراطية

كارلو بوردوني: قامت بنية المجتمع على العلاقات الاقتصادية، وهذا ما قاله كارل ماركس في نظريته عن المادية التاريخية، وشاع هذا الاعتقاد وترسّخ لزمن طويل. وفي الآونة الأخيرة، وبالتزامن مع أزمة الحداثة، ظهر افتراض جذاب تحرري يقول بأن الاقتصاد ليس بنيوياً، بل يعتمد على عوامل بشرية «متاحة» مثل الثقافة وغيرها من أشكال الإنتاج غير المادي، التي يدخل معها الاقتصاد في علاقة جدلية.

فلا يمثل الاقتصاد الروح الحقيقية للمجتمع، بل هو أحد مكوناته الكثيرة، كما أنه قابل للتأثر مثل غيره من المكونات. وكان أول من أيّد هذه الفكرة هم المفكرون الثوريون بمدرسة فرانكفورت[٢]، الذين ندين لهم ببذور أثمرت تغيراً عظيماً، وهو القول بأن الثقافة، التي كانت حتى وقت قريب بنية فوقية (معتمدة على الاقتصاد)، يمكن أن تؤثر في اختيارات السياسات الاقتصادية، بل وأن تحددها، وهي بذلك ثقافة تبلغ قوة تؤهلها لأن تصبح هي نفسها بنية في مجتمع متحرر من الهيمنة الرأسمالية.

---

(١) Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London: Penguin, 1999), p. 233.

(٢) Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (1947), translated by John Cumming (New York: Continuum; London Verso, 1997).

إن ما استشرفه علماء اجتماع مدرسة فرانكفورت بعد الحرب العالمية الثانية، في أعقاب تنوير مجدد متجاوز للتجهيل النازي ـ الفاشي، أكدته الابتكارات التحررية التقدمية التي أسفرت عن «الثورة الثقافية» للعام ١٩٦٨، عندما لعبت الرؤية الثاقبة لسارتر دوراً مهماً على طريق قوة الخيال، الذي شقه تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر(٣)، فاكتملت معالم القدرة البشرية على التفكير، والحلم، وتخيل مصيرها، وكسر قالب الماضي.

ويبدو أن المكون اليوتوبي لهذا الافتراض تؤكده تيارات ظهرت في حقبتي السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، حيث وقعت عدة عوامل فتحت المجتمع على المشاركة الجمعية، وكان من بين هذه العوامل تطور التكنولوجيا، وما بعد الفوردية، والتحول عن الطابع المادي للعمل، وانفجار النزعة الاستهلاكية، وانتشار الاتصالات.

وفي أثناء سنوات الانتقال، علاوة انتشار اللايقين والارتباك وسوء الفهم المحتوم، كنا نشعر أيضاً بأن هنالك فرصة عظيمة للاختيار. وكانت الفرصة الهائلة المثيرة لتقرير مستقبلنا تؤدي بوجه عام إلى خيبة أمل شديدة ما أن نعي أن الطريق المطروقة ليست الطريق المرغوبة، وأن القرارات جرى اتخاذها في مكان آخر، وأن المصير، أي الموقف التاريخي، الملائم للزمن الذي نعيش فيه مستقل عن اختياراتنا.

إن ما حدث بعد المرحلة المبتهجة، التي تزامنت في جانب منها مع نهاية الحداثة، معروفٌ للجميع، فقد أوهمتنا ما بعد الحداثية بالعيش في عالم متحرر من الحاجات، متحرر من الأيديولوجيات، ومنفتح على وعود لنزعة استهلاكية غير محدودة، وعود المنظر المبهر، وعود تمجيد الفردية مقابل عدم الأمان الوظيفي، واللايقين والشعور بالوحدة.

لقد استعاد الاقتصاد السيطرة على المجتمع، واستأنف تماماً دوره البنيوي المهيمن، فما بدا كأنه تدهور أكيد اتضح أنه إطفاء مؤقت للأنوار استتاراً من العدو، واتضح أنه انسحاب استراتيجي في انتظار العودة إلى أول المقدمة.

---

(٣) John-Paul Sartre, *The Imaginary: A Phenoenological Psychology of the Imagination* (1940), translated by Jonathan Webber (London: Routledge, 2004).

بالطبع تغير الاقتصاد، فكان عليه أن يتكيف مع الأزمنة، وأن يدعم وزن أزمة الحداثة؛ لقد تغير العازفون، ولكن الأغنية بقيت كما هي؛ إنه اقتصاد ما بعد صناعي فَقَدَ في أثناء مسيرته السمات الفريدة لمنظومة قائمة على المصانع، والآلات الضخمة، والاستثمارات طويلة الأمد، والحفاظ على إخلاص القوى العاملة، ولكنه أيضاً اقتصاد ما بعد رأسمالي، بمعنى أن الرأسمالية فقدت روابطها الوثيقة بعالم العمل والعمال.

كما جرى التحول عن الطابع المادي للاقتصاد، لقد حرر نفسه، إذا جاز التعبير، من الاستثمارات الضخمة، من المشروعات الصناعية الكبرى التي كان يلتزم بها التزاماً طويل الأجل، وتحول إلى الأسواق المالية، في مكان افتراضي، في اللامكان، بلا موقع جغرافي، بل أصبح يتحرك بحرية في مستويات أعلى، فوق الأقطار والأمور الأرضية، بحركة مهتاجة وفورية تستجيب لكل إشارة متغيرة.

فإذا كانت طبقة البروليتاريا قد تحولت اليوم إلى الطبقة المفتقرة إلى الاستقرار والأمان الوظيفي، فإن المنظومة الرأسمالية لم تعد السيد الذي يمتلك أدوات الإنتاج؛ فامتلاك الآلات، الذي لا ينفصل عن التصنيع، كان في يوم من الأيام هو الذي يحدد الفرق بين السيد والعامل، وأمّا الآن فإن استثمار مبالغ كبيرة من رأس المال في شراء آلات غالية الثمن من أجل الصناعة لم يعد ميزة، فلا ينعم الاستثمار بحالة مستقرة وآمنة، بل إن أصحاب الأعمال يجدون أن هوامش اللايقين قد اتسعت، وصارت خارج السيطرة تقريباً، فلا يعتمد الاستثمار الناجح طويل الأمد في التصنيع على الشجاعة والابتكار والسيولة المالية، بل على عوامل خارجية تشمل التقادم السريع للتكنولوجيا المستخدمة وعدم استقرار الأسواق، والسوق المالية، والمصارف، بل وقوانين الدولة نفسها؛ فلا توفر الدولة استقراراً ولا ملاذاً في أوقات الصعوبات الاقتصادية لاستعادة التوازن، ولا توفّر الدعم بالأموال العامة، ولا التوسط من أجل الحفاظ على مستويات التوظيف، بل تنشغل الدولة باستقرارها الخاص.

تمر الدولة بأزمة هوية عميقة، ويتعين عليها استعادة علاقة الثقة مع الجماهير، بل ويتعين عليها أن تتحمل أصداء أزمة الحداثة، التي تسحبها

إلى امتهان لا تستحقه، ويصاحب ذلك، كما في كل مرحلة من مراحل التدهور، حالة من الفساد وانعدام الثقة الشعبية. إن الأزمة السياسية الراهنة (المعادية للسياسة) هي أزمة الدولة الحديثة؛ فالدولة قلقة بشأن طريقة الدفاع عن أسباب وجودها، ولذا فهي تتحرك لاستعادة الثقة بخفض الدَّين العام وتنفيذ سياسة ليبرالية جديدة، ناسيةً أن مهمتها الأولية ليست ضبط الموازنة، بل توفير خدمات كافية للمواطنين.

ولما كانت الاختيارات الليبرالية الجديدة غير ممكنة لكيان عام، فإنها غير قادرة على ضمان التدخّل في الاقتصاد الذي سمح في أحيان أخرى للصناعات الضخمة باللقاء في منتصف الطريق حتى يمكن اجتناب البطالة.

إن التحالف بين الدولة والصناعة الخاصة كان لزمن طويل أحد أشد أعمدة الحداثة صلابة، فكان يضمن توازناً ناجحاً بين الأغراض السياسية والحاجات الاقتصادية، والتوظيف والسيطرة الاجتماعية، واتضح ذلك منذ أن ظهرت المشروعات الصناعية المملوكة للعائلات في القرن التاسع عشر، وأكدته مرة أخرى سياسات الحكومات والديمقراطيات الشمولية في حقبة ما بعد الحرب، وأثبتت أنها تحالف مقدس حقق استقراراً للمجتمع الغربي بأسره، إلى أن انهارت افتراضات تلك الرابطة الوثيقة نتيجةً للعولمة التي أدت إلى انفصال السلطة والسياسة فيما يخص الدولة، وإلى التحول عن الطابع المادي للعمل فيما يخص الصناعة.

لقد تحرر رأس المال من العمل، ومن الاستثمارات غير القادرة على تحقيق الأرباح المتوقعة، بسبب عدم استقرار الأسواق (فالتقيد بالاستهلاك يؤدي إلى مشكلات خطيرة تضر بالتوازن الاقتصادي)، وبسبب الارتفاع في تكاليف العمالة، فضلاً عن القيود المصرفية، التي تخفض الائتمان قصير الأجل، وتؤدي بذلك إلى نقص في السيولة المالية اللازمة للحاجات الجارية. أضف إلى ذلك ما ذكرناه عن انهيار التحالف مع الدولة والتهديد المستمر الذي تمثله التغيرات التشريعية، والحاجة إلى التكيف مع قواعد جديدة للأمان، وتشديد الإجراءات المالية، ومعدلات ضريبة القيمة المضافة. فما كان من المشروعات الضعيفة إلا أن توقفت، واضطرت المشروعات القوية إلى خفض العمالة أو الانتقال إلى موقع جغرافي مختلف،

وحوّلت مصانعها وإدارتها إلى دول نامية تتمتع بعمالة رخيصة، فالأمور هناك أقل صرامة، وتتمتع الحكومات المحلية بهامش اقتصادي لتشجيع تأسيس مشروعات جديدة، وربما يكون ذلك حلاً مؤقتاً يدوم إلى أن يحين الشعور بآثار العولمة هناك أيضاً، وتقع المشكلات نفسها التي وقعت في بلد المنشأ.

إن إذابة رؤوس الأموال المستثمَرة في الصناعة وتبخرها في سماء الماليات المتجاوزة للأقطار هي ظاهرة حديثة، ولكنها ظاهرة مترسّخة وموثوقة بالفعل. فإذا ما قُورن رأس المال الراهن بالأصول الثابتة في الماضي وحالتها المادية المرئية، المتجسدة في الآلات والورش والمصانع والتلوث والعمالة، فإنه غير ملموس ومتقلب ومن دون مالك. وواقع الأمر أنه لا يشير إلى أفراد بعينهم لهم أسماء ووجوه، وليس لنا أن نتصوره خاضعاً للفحص الصارم من جانب رجل عجوز يرتدي قبعة رسمية، وهو يجلس على مكتبه في الطابق العلوي لمقر شركة قابضة، فليس هنالك من مُلّاك، بل هناك مديرون تنفيذيون ينقلون الأموال الافتراضية بسرعة شديدة، إنهم يستثمرون ويسحبون استثماراتهم، ويشترون ويبيعون وفق مبادئ السوق، داخل شبكة معقدة من التبادلات والعلاقات والمعاملات، التي مازالت تحقق الأرباح. إنهم يحققون أرباحاً أعلى من أية صناعة استثمارية، وبمسؤولية أقل، كما أن لعواقب المعاملات المالية وقرارات السوق أهمية مماثلة، فهي تؤثر بقدر متساوٍ في حياة الناس، وتلعب دوراً حاسماً في تحقيق الثروات أو ضياعها، وتزيد من صعوبة العيش، ولكن لا يُلقى بالمسؤولية على أحد.

إن أصحاب القرارات المالية محصنون من المسؤولية الموضوعية، وهم فوق الأخلاقيات كلها عدا أخلاقيات الربح، فهم مسؤولون فقط أمام أخلاقيات الربح. ومثلما كان الملوك والطغاة القدامى لا يكترثون بحياة رعيتهم الذين أرسلوهم للموت في معركة لإشباع نزواتهم، فإن المجهولين أصحاب رؤوس الأموال الافتراضية ليسوا مسؤولين عن الأضرار التي تصدر عن أفعالهم.

فإذا ما انهارت الأسواق المالية، وحرقت البلايين، وأتت على مدخرات المستثمرين بضربة واحدة، فلا يكترث أحد، فهناك دوماً شخص يحقق أرباحاً من كل خسارة، ويطير رأس المال الراهن بعيداً فوق رؤوسنا

إلى درجة يصعب عندها رؤيته والسيطرة عليه، فهو بمنأى عن الإجراءات الدفاعية التي تتخذها الدول القومية، ويتحرك بسرعة من مكان إلى آخر في الكرة الأرضية، ويحدد مصير ملايين البشر.

كانت أخلاقيات العمل، إلى جانب الأيديولوجيا، أحد أسس الحداثة، وكانت تشكل هوية الإنسان الحديث، وبذلك ظهرت باعتبارها نتيجة لترسيخ الثورة الصناعية، ودامت قروناً عدة، فالتقدم فكرة حديثة تعني أن كل فعل بشري يستهدف التحسين، وأن التاريخ نفسه هو حامل دفعة شديدة في هذا الاتجاه.

فمع أن فكرة التقدم تبدو متأصلة في الطبيعة البشرية، وبخاصة منذ فجر الوعي الذاتي لدى الفرد، فهي مفهوم حديث نسبيّاً، فلم يواجه الإغريق ولا اللاتينيون هذه القضية أصلاً، ورأوا في المستقبل علامات دالة على تغيّر ينبغي اجتنابه... وقد رأى أفلاطون ذلك باعتباره حقبة تدهور، وفق نظرية عن انحطاط سياسة مشتركة على نطاق واسع، نتيجة النزعة المحافظة التي تحلم بعودة إلى بساطة الوجود الطبيعي؛ ورأى آخرون، مثل أرسطو، أن هناك دورات تاريخية تتكرر مرات لا تعد ولا تحصى؛ وقال هوراس: «أي شيء ذلك الذي لا يأتي عليه الزمن؟»، إيماناً منه بأن الزمن عدو الإنسان، الذي ليس بوسعه أن يتوقع من المستقبل إلا الأسوأ.

هذا النظر الدائم إلى الماضي كان من عادة القدماء، وهو يُعزى إلى امتناع اختراق حدود التجربة البشرية، فقد كانوا محبوسين في الأفق الذي كانوا يعيشون فيه، ومن ثم لم يكن بوسعهم أن يروا أو أن يذهبوا إلى أبعد من تلك التجربة وأن يتخيلوا المستقبل؛ فعلى الرغم من توقعات ديموقريطوس وإبيقور اللذين لم يؤمنا بالعصر الذهبي، ساد شعور عام بالتشاؤم، بل إن كتابات لوكريتيوس التي يظهر فيها مفهوم التقدم لأول مرة في قصيدته عن طبيعة الأشياء De rerum natura[٤]، تقبل احتمالية النهاية الأليمة المحتومة للعالم.

---

(٤) T. Lucretius Caro, *The Nature of Things*, edited by Richard Jenkyns (London: Penguin, 2007), *Book V*:

بالممارسة وتجربة العقل =

فإذا ما أردنا أن نجد تغيراً للوجهة، فلابد أن ننظر إلى فجر القرن السابع عشر وفرانسيس بيكون، الذي استحدث منهج استقراء القاعدة العامة من مفردات الواقع، وهو استحداثٌ يكشف الإرهاصات الأولى للحداثة، وتصبح غاية المعرفة هي النفع، بمعنى تخفيف معاناة البشر من أجل الارتقاء بسعادتهم، وهي الإرهاصات التي تصدّى لها في البحث كلٌّ من فونتنيل (Fontenelle) وكارتيسيو (Cartesio) وهوبز واسبينوزا، وازدهرت لاحقاً في عصر التنوير مع مونتسكيو وفولتير وتيرغو (Turgot).

صدرت فكرة التقدم عن مصفوفة واحدة لعصر التنوير، وأخذت مسارات مختلفة إثر الأيديولوجيات المتعارضة. وكانت الفكرة الحداثية، الليبرالية على وجه الخصوص، على الطريق الذي وضحه آدم سميث، ترتبط بمبادئ التجارة الحرة، وتؤدي إلى النزعة الاستهلاكية، بينما ارتبط الطريق من ماركس إلى هيغل بمفهوم التاريخ، وكان التقدم يرمي إلى التحرر من الحاجة ومن سيطرة الدولة. ودخلت هاتان الرؤيتان في أزمة في النصف الثاني من القرن اللاحق، إحداهما فيما يتعلق بتسليع القيم، والأخرى إثر انهيار الأنظمة الشيوعية.

ويوحي تزامن هذين الحدثين بأن هناك جذراً مشتركاً يمكن ربطه بأزمة الحداثة، وبالمبادئ الأساسية التي يقوم عليها جوهر الحداثة: الإيمان بالتكنولوجيا، والأمل في تحسين مستمر للوجود البشري، والإيمان بالأيديولوجيات؛ باختصار، الثقة بالتقدم.

وفي نص يعود إلى عشرينيات القرن العشرين، أوضح المؤرخ الأيرلندي جون بيري (John Bury) أن فكرة التقدم مرتبطة بالأيديولوجيات المهيمنة للعصر، وأنها تسعى إلى تحقيق مشروع يوتوبي لمجتمع مثالي تتغير سماته بصورة جوهرية عبر الزمن(٥).

= سار الناس للأمام خطوة بخطوة متطلعة
وجذب الزمان للأمام كل خطوة وكل شيء
رويداً رويداً إلى وسط الناس
ورفعه العقل إلى شُطآن النور

(٥) John Bagnell Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth* (1920) (London: McMillan, 1932), pp. 6-7: =

فلا يمكن لشيء أن يقف في طريق العملية التاريخية الحتمية، هكذا يرى كارل ماركس الذي كان أحد أدق مفسري الحداثة. ومن الجيد أن الإنسانية تخطو خطوات ثابتة نحو الشروق الأحمر للمستقبل، أي نحو مستقبل يقود تدريجيّاً إلى بلوغ السعادة الإنسانية؛ أي التحرر من الشقاء والضرورة، مع ضمان المساواة بين الناس والقضاء على الملكية الخاصة. هذه السعادة، في سياقَي الماركسية والبرجوازية (ابنة البروتستانتية)، وُعد بأنها ممكنة على الأرض نفسها، وبأن ستكون نتيجة ملموسة للغزو، وللنضال، والاجتهاد، وبأن تكون هدفاً أقرب وأكثر قابلية للتحقيق من الهدف الروحي الأُخروي غير المضمون، الذي وعدت به الكنيسة بعد الموت، في القرون السابقة على الثورة الصناعية. وهكذا فإن أخلاقيات العمل، الأخلاقيات البرجوازية، هي أخلاقيات أكثر براغماتية في عرضها، هنا والآن، إنها مكافأة لحياة جرى تسخيرها جيداً في قدسية العمل.

أضف إلى ذلك أن أخلاقيات العمل منحت الإنسان هوية شخصية يفاخر بها، واستطاعت أن تحفظ الكرامة حتى لأبسط العمال المساكين، بحيث يستطيع أن يتماهى العامل مع وظيفته. وهكذا فإن طبقة البروليتاريا عند كارل ماركس كان يوحّدها وعي طبقي (وهو مصطلح مبتكر من الوجهة التاريخية)، أي كان يوحّدها كرامة العمل الذي تقوم به، وكان بوسعها أن تطمح إلى التحرر من الحاجة وأن تتوقع أن تقلب نظام المجتمع الصناعي وأن تستحوذ على سلطته؛ فإذا كان ذلك المجتمع يقوم على العمل (كما تخبرنا دساتير كثيرة)، فمن المنطقي أن العمال يتوقعون قيادتهم له.

كانت أخلاقيات العمل أروع اختراع للحداثة لأنها تمكنت من تحقيق غرض مزدوج من دون الحاجة إلى الاستمرار مع الروح الدينية التي اتسم بها الماضي، والتي توصلت معها إلى اتفاق ضمني، وتكاملت معها لتصبح ذراعها العلماني.

لقد أضفت أخلاقيات العمل قيمة أخلاقية واقتصادية للعمل اليدوي

= «إن فكرة التقدم البشري هي نظرية تتضمن مُركباً جدليّاً يجمع بين الماضي ونبوءةٍ بالمستقبل، إنها تقوم على تفسير التاريخ الذي يرى أن الناس يتقدمون ببطء... في وجهة محددة ومرغوبة، وتشير ضمناً إلى أن هذا التقدم سيستمر إلى أجل غير مسمى، كما توحي ضمناً بأن وضعاً من السعادة العامة سيتم في نهاية المطاف الاستمتاع به، وهذا سيضفي تسويغاً على عملية التحضر بأسرها».

والتضحية الشخصية، وبذلك ضمنت قوة عاملة جماهيرية غير محدودة وقابلة للاستبدال من أجل التصنيع المتنامي، كما أنها قضت على كثير من التشرد والبطالة، وبذلك خفضت من مخاطرة التمرد وأعمال الشغب والجرائم ضد المِلكية، ومن ثم ساعدت على تخفيف العبء الاجتماعي المتعلق بالحفاظ على المهمشين والفقراء والمرضى والمجرمين.

ففي الاقتصاد غير الصناعي (الزراعي أو الرعوي)،كان العمل ضرورة حيوية، وكان الناس يعملون بالقدر الضروري لسد حاجتهم إلى الطعام والبقاء على قيد الحياة. وأمّا مع التصنيع، فقد تحول العمل إلى شكلٍ للهوية وإلى واجب أخلاقي، وأصبح الناس يعملون أكثر مما هو ضروري، مما أحدث التشوه الخاص الذي ناقشه أندريه جورز (André Gorz)، وهو العمل الشاق من أجل إشباع متسامٍ: المال، الذي يمكن أن يشتري المتعة التي لا يستطيع العمل المأجور أن يوفِّرها[٦].

إن ما كان سراباً للعمال في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدأ يظهر بمزيد من الوضوح في بداية القرن العشرين، فعرضت المحال التجارية نوافذها التجارية في الشوارع وأضاءتها، وصنعت جنة في الأرض، وصار كل ما يتمناه المرء متاحاً، على الرفوف بأسعار مناسبة، وأمّا من لا يمتلكون أموالاً كافية، فكان بوسعهم الاستفادة من الائتمان المصرفي، وهكذا كانت المنافع فورية، وكان من الممكن السداد بالتقسيط المريح.

كان ذلك مثالاً بديعاً للحداثة، الاستهلاك للجميع من دون استثناء. ألم تكن تلك هي السعادة؟ ألم يكن ذلك هو كل ما يتمناه المرء: أن يمتلك، وأن يشتري، وأن يستهلك ما يريد، بلا حدود، وبلا ذنب؟ لقد أتت أخلاقيات العمل لتكافئ المستهلك الفاضل، الذي ينفق كل ما يكسبه لتقوية الاقتصاد الإنتاجي والأسواق. وبهذه الطريقة، استعدّت النزعة الاستهلاكية لاكتساب مزيد من الأهمية فيما يتعلق بالإنتاج، وأن تصبح، في الحداثة المتأخرة، البديل العظيم للعمل نفسه.

استغرق الأمر قرنين من الزمان لتحقيق هذه النتيجة، وكانا قرنين من

---

(٦) André Gorz, *Critique of Economic Reason* (1988) (London: Verso, 2011).

النضال والتضحية والشقاء لاستحقاق سعادة الاستهلاك في سلام. إن المنطق القائل بأن «مزيداً من العمل، ومزيداً من الدخل، ومزيداً من الاستهلاك، يساوي إشباعاً أعظم للجميع» (ليس فقط للعمال) قد دعم كثيراً من نزاعات النقابات في إطار الأخلاقيات التي فرضتها الحداثة، التي كانت تتوجه مطالبها نحو زيادة الأجور، أكثر من توجهها نحو تحسين في نوعية الحياة. كان هدفهم هو تحقيق مزيدٍ من المساواة الاقتصادية بين العامل وصاحب العمل، وكانوا يقبلون ضمناً قواعد لعبة تقوم على الكم وليس الكيف. ومن ثم فإن أخلاقيات العمل مسؤولة عن أكبر ظاهرة اقتصادية وقعت في القرن الماضي: النزعة الاستهلاكية. فالمنطق القائل بأن مزيداً من المال يعني مزيداً من القوة الشرائية، أدى إلى مزيد من الثروة المادية. فضلاً عن أن المنطق الكمي تستعيده المنظومة بسرعة؛ فالزيادة العامة في الرواتب تعني دوماً زيادة في الأسعار الاستهلاكية، ولا يمكن تغيير المعادلة كثيراً، وعلى الأقل جرى الحفاظ على الوعد، ولكن اتضح أن فردوس النزعة الاستهلاكية كان زائلاً.

ويمكن إرجاع ذلك إلى آلية النمو، وإلى أحد مظاهر التقدم اللانهائي، الذي يفضي إلى الحصول على سلع وخدمات وبضائع جديدة غير معمرة، التي يعطي امتلاكها واستخدامها إحساساً بالاكتمال والرضا بالحياة، وإن كان كل ذلك على حساب موارد الكوكب الذي نعيش فيه، تلك الموارد التي ليست متاحة إلى ما لا نهاية، وليست متجددة في الأغلب الأعم، على العكس من فكرة التقدم المترسخة قبل ثلاثة قرون عندما لم تظهر المشكلة. إن الاعتراف بوجود حدود للاستهلاك المتهور، وللنزعة الاستهلاكية المفرطة التي حللها جيلز ليبفوتسكي[٧]، أفضى إلى مراجعة لفكرة النمو المتواصل ومراجعة لفكرة التقدم نفسها، مما أسهم في الإقرار بأن حقبة الحداثة القائمة على هذه المفاهيم قد انتهت؛ فلا تقوم فكرة التقدم الجديدة على مقدار الثروة المنتجة، ولا على الزيادة في المبيعات والاستهلاك، بل على نوعية الحياة[٨].

---

(٧) Gilles Lipovetsky, *Le Bonheur paradoxal: Essai sur la societe d hyperconsummation* (Paris: Gallimard, 2006).

(٨) Serge Latouche, *Farewell to Growth*, translated by David Macey (Cambridge, UK: Polity, 2009).

ويتناول إدغار مورين «هيمنة التقدم» التي حلّتْ محلها ثقافةُ اللذة الفورية[٩]، حيث يصبح التقدم هروباً من الماضي، مفعماً بالأمل بأن ما سيحدث غداً سيتجاوز الحاضر على أية حال. وثقافة اللذة الفورية هي نتيجة طبيعية لانهيار اليقينيات بشأن القضايا الإشكالية للزمن الذي نعيش فيه، فلم نعد نؤمن بأن المستقبل يمكن أن يضمن تحسين الطريقة التي نعيش بها، وننظر إلى المستقبل بقلق وشك، ونستمسك بالحاضر بعذاب الخائفين من فقدان ما يملكون، وهو تقريباً الموقف نفسه الذي واجهه الإغريق والرومان الذين كانوا يخشون أن المستقبل سيكون أسوأ من الحاضر.

زيجمونت باومان: وُلدت فكرة التقدم باعتبارها خطاً مستقيماً محدداً، وانتقالاً متواصلاً للوضع الإنساني، من الوحشية والبربرية إلى التحضر، ومن العبودية إلى الحرية، ومن الجهل إلى المعرفة، ومن الخضوع للطبيعة إلى السيادة عليها، ومن السيئ إلى الحسن، ومن الحسن إلى الأحسن، ومن الشقاء إلى الراحة. وإذا ما اختصرنا كل هذه الآمال/ التوقعات/ القناعات، فإن فكرة التقدم تشير إلى الانتقال من المعيب إلى المثالي، إنها قطب الرحى في رؤية العالم المتفائلة الواثقة بنفسها والصاخبة والمغامرة لدى الطبقة الوسطى الصاعدة، تلك الفئة التي يصفها السياسي الفرنسي إيمانويل جوزيف سياس بأنها لم تكن شيئاً، ولكنها صارت كل شيء.

كان «التقدم» هو الدين الذي اعتنقته أوروبا في أوج قوتها، أوروبا الإمبريالية والاستعمارية الغازية للعالم، مركز الإمبراطوريات التي لا تغيب عنها الشمس... وكما قلتُ من قبل فإن جون غراي في كتابه عن «**صمت الحيوانات**» يصنف «التقدم» باعتباره أسطورة:

تبدو الأسطورة لمن يعيش بداخلها حقيقة بديهية، والتقدم البشري هو حقيقة من هذا النوع؛ فإذا ما قبِل المرء بها، فإنه ينعم بمكان في المسيرة الكبرى للإنسانية، وبالطبع لا تسير البشرية في أي مكان، بل إن الإنسانية صورة متخيلة تتألف من بلايين الأفراد الذين يرى كل واحد منهم الحياة باعتبارها حياة واحدة فريدة ونهائية. ولكن أسطورة التقدم هي أسطورة قوية للغاية، وعندما تفقد قوتها فإن من عاشوا بها، كما يقول جوزيف كونراد،

---

(٩) Edgar Morin, *La Voie: Pour l avenir de l humanite* (Paris: Fayard, 2011).

«يُشبهون سجناء مدى الحياة»، فلا يعلمون ماذا يفعلون بحرياتهم، بعد سنوات عدة من إطلاق سراحهم، فعندما يُجردون من الإيمان بالمستقبل، فإنهم يُجردون كذلك من الصورة التي لديهم عن أنفسهم[١٠].

إننا تائهون وسط أطلال الإمبريالية والاستعمارية والطمأنينة الأوروبية والاعتداد بالنفس، وهكذا نجد نحن ـ الأوروبيين ـ أنفسنا ـ معاً، إن لم يكن دوماً فرادى أو بانفصال ـ في موضع كيرتس (Kayerts) وكارلييه (Carlier)، بطلي قصة جوزيف كونراد اللذين خدما في الكونغو قضية التقدم لما يزيد على عامين، وتحررا فجأة، وبشق الأنفس، من سجن الأسطورة، وإن كنا سلكنا طريقاً أخرى أوصلتنا إلى موضعنا الراهن. ولكن النتيجة واحدة إلى حد كبير، بصرف النظر عن الطرق التي سلكناها. إننا لا نعلم ماذا نفعل بحريتنا المتطفلة، بل إننا لا نعلم معنى الحرية (فالمرء يعلم جيداً ما يعنيه بالحرية عندما لا تزال شيئاً لابد أن يناضل من أجله)، إننا لسنا متيقنين إذا ما كانت جديرة بالدفاع عنها (فالمرء يكون متيقناً من أنها جديرة بالدفاع عنها إلى أن تتحقق)، وهذا يؤدي إلى حالة من الارتباك، وفقدان الاتجاه، وإلى حياة متشظية في أحداث منفصلة مكتفية بذاتها، ينجرف الواحد فيها عن الآخر بطريقة لا يمكن التنبؤ بها، وتجتمع كل هذه المشاعر والانطباعات والتجارب في «متلازمة اللايقين»، ومعها «متلازمة فقدان القدرة على الفهم». لقد كان أسلافنا قابعين داخل أسطورة التقدم، ولذا كانوا ينظرون إلى المستقبل بعين الأمل، وأمّا نحن فننظر إليه بعين الخوف، وإذا ما ورد مصطلح «التقدم» في فكرنا أو كلامنا، فعادةً ما يكون ذلك في سياق شعورنا بخطر الطرد أو السقوط من مركبة متزايدة السرعة من دون جدول زمني ثابت، ولا مواعيد موثوقة، ولا لافتة بوجهة جديرة بالثقة. لقد تحول التقدم من وعد بالنعيم إلى خطر محدق يضرب بلا إنذار ومن موضع لا يمكن التنبؤ به. ويمكننا القول بأن انهيار الثقة بالتقدم المحدد مسبقاً والمضمون في الاتجاه المحدد والمرغوب، الذي يعده جون بيري جوهر قصتنا الرومانسية القصيرة العاصفة مع التقدم، إنما هو أصل كل بقية الأزمات المؤثرة في التركة التي تركتها الأجيال التي عاشت «داخل» الأسطورة لنرثها نحن الذين كُتب علينا أن نعيش خارجها.

---

(١٠) John Gray, *Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths* (London: Penguin, 2013), pp. 6-7.

وربما تكون الأزمة المؤثرة في مؤسسات الديمقراطية الموروثة هي الأزمة الأخطر، لأنها تضرب بالأدوات الوحيدة للفعل الجمعي الهادف المتاح لنا الآن. وقد ناقشنا تلك القضية عند حديثنا عن «أزمة القوة الفاعلة»، فالديمقراطية التمثيلية داخل إطار وحدة سياسية سيادية قُطرية تعد إحدى أهم القوى الفاعلة التي اعتدنا أن نلجأ إليها عندما نكون بحاجة إلى فعل جمعي هادف، وهذا يعني أننا نحتاجها بصورة يومية. ولأسباب ناقشناها من قبل، لا يمكن الوثوق بأن تلك القوة الفاعلة قادرة أو حتى مستعدة للوفاء بوعدها باتباع إرادة الناخبين الذين جعلوها ممثلةً لهم ومفوضةً مطلقة السلطة والتصرف.

ربما أصاب هارالد فلتسر في نقاشه حول المشكلة الراهنة التي يواجهها الفعل المؤثر الذي يستهدف إيقاف التيارات المهددة لمستقبل الكوكب، وطننا المشترك[١١]، فهو يرى أن المشكلات التي يواجهها كوكبنا في الوقت الراهن لا تستدعي أقل من ثورة ثقافية، بمعنى تغيير جذري في طريقة حياتنا، ذلك لأن «الاستراتيجيات ذات النزعة الفردية تقوم بالأساس بوظيفة مسكنة ومهدئة، ولا يقدم مستوى السياسة الدولية إمكانية التغيير إلا في مستقبل بعيد»، فلا يبقى للمستوى الثقافي إلا المستوى الأوسط، مستوى مجتمع المرء، والقضية الديمقراطية المتعلقة بالطريقة التي يريد أن يعيش بها الناس في المستقبل. ويؤكد هارالد فلتسر ازدياد الوعي السائد بأن هذه هي الحال، حتى وإن بقي في كثير من الحالات، وربما في أغلبها، وعياً لاشعوريّاً. وأعتقد أن ظاهرة «العولمة المحلية» glocalization، بمعنى اكتساب قطاعات محلية أهمية على المستوى الزمني مع فقدان المسافة المكانية لأهميتها، يمكن ردها إلى الوضع الذي شخّصه بدقة هارالد فلتسر، وهذا يفسر أموراً كثيرة.

إن أصعب المشكلات التي تستحوذ على أهل زماننا وأخطرها هي مشكلات عولمية صادرة عن قوى متجاوزة للأقطار في «فضاء التدفقات» (مانويل كاستلز)، إنها قوى لا تصل إليها أدوات التحكم السياسية المحلية

---

(١١) انظر: Harald Welzer, *Climate Wars: Why People Will be Killed in the Twentieth First Century*, translated Patrick Camiller (Cambridge, UK: Polity, 2012), p. 176.

القُطرية. ولكن القوى التي تُولّد هذه المشكلات تميل إلى التنصل من العواقب الاجتماعية لأفعالها، وهي عواقب مدمرة في الأغلب الأعم، وتستدعي إصلاحات عاجلة ومكلفة للغاية، وهذه المهمة الأخيرة تقع بذلك على كاهل «المناطق المحلية» المتضررة من أنشطتها. وهذا يعني أن المناطق المحلية، والمدن الكبيرة في المقام الأول، تمثل في الوقت الراهن مقالب للمشكلات التي تتولد على مستوى عولمي، من دون مبادرة منها، ومن دون مشاورتها، فضلاً عن موافقتها.

إن الهجرة، على سبيل المثال، هي أمر غير منبتّ الصلة بالانتشار المتواصل لحالة «الشتات» التي يعاني منها الكوكب، وهي ظاهرة تصدر عن الإنتاج المتنامي باستمرار للفائض البشري في بلدان بعيدة، ولكن الأمر يعود إلى المسؤولين في أماكن وصول المهاجرين فيما يتعلق بتوفير الوظائف والإقامة والتعليم والخدمات والرعاية الصحية، وكذلك تخفيف التوترات التي من المحتمل أن يحدثها تدفق الغرباء. وهكذا فإن تلوث إمدادات المياه أو تلوث الهواء قد يكون نتيجة مجملة ـ عولمية ـ لأساليب الحكم المعاكسة التي تُمارس في بلدان بعيدة، ولكن يتعين على سلطات المدينة تنظيف الهواء الذي يتنفّسه سكان المدينة. وربما تكون التكاليف المتزايدة للخدمات الصحية نتيجة السياسات التسويقية التي تنتهجها شركات الدواء المتجاوزة للأقطار، ولكن يقع على كاهل السلطات الحضرية المحلية ضمان توفير متواصل وكافٍ للخدمات الصحية والعامة.

واقع الأمر أن المدن في جميع أنحاء العالم تُحوَّل إلى معامل محلية لاستكشاف حلول لهذه المشكلات وغيرها من المشكلات الصادرة على مستوى عولمي، أو لتخطيط الحلول واختبارها، ودمجها في الممارسة اليومية أو رفضها، كما أنها تُدفع إلى أن تلعب دور المؤسسات البحثية والمدارس المتخصصة في المسؤولية المدنية وفن التعايش البشري الصعب تحت ظروف جديدة تقوم على تنوع ثقافي دائم ولايقين وجودي متواصل، بسبب ضرورة صادرة ومفروضة من الخارج وليس بسبب اختيار قصدي من سكان المدينة. وهذا ما جرّد اليوم «المناطق المحلية» ـ بمزيد من الشدة في المدن الكبيرة عن غيرها ـ من قدر كبير من استقلالها السابق وقدرتها السابقة على وضع سياساتها وتنفيذها، ولكنه في الوقت نفسه أضفى عليها أهمية غير مسبوقة

بإسناده لها دوراً مهماً في الحفاظ على النظام العولمي الراهن وتصحيح عيوبه وأخطائه، وكذلك إصلاح الأضرار التابعة الصادرة عنه، وهكذا فإن «العولمة المحلية» تمثل مراكز إصلاح محلي لمشكلات الصناعة العولمية.

ولكنّ هناك دوراً آخر مهماً للغاية يُدعى «المناطق المحلية»، وبخاصة المدن الكبرى، إلى القيام به تحت ظروف العولمة المحلية. إن الفضاءين المتداخلين اللذين ميز بينهما مانويل كاستلز، «فضاء التدفقات» و«فضاء الأماكن»، يختلفان اختلافاً جذرياً في طابع العلاقات البشرية التي يدفعان إليها ويحبذانها وينشرانها ويشجعانها. ففي فضاء التدفقات السائلة، يلتقي البشر باعتبارهم أعضاء «كُليات متخيلة» (مثل الدول القومية، أو الكنائس، أو المصالح التجارية المتجاوزة للأقطار) ـ كيانات منفصلة ومكتفية بذاتها بصورة قبْلية، تحمل مصالح متعارضة لا يمكن التوفيق بينها بالأساس، وتقع أسيرة لتنافس متبادل، وتميل إلى إثارة عداوة وشكّ متبادلين. وبعدما حلل صمويل هانتينغتون هذه الأمور، من دون إشارة إلى الواقع المختلف الذي يتسم به «فضاء الأماكن»، تنبأ بصدام وشيك بين الحضارات، صدام زاخر بعواقب وخيمة على طريقة نهاية العالم(١٢). ولكن أحد أوضح آثار العولمة المحلية هو وضع إنساني معلق بين كونين خاضعين لمبادئ وقواعد مختلفة تمام الاختلاف؛ فعلى العكس من «فضاء التدفقات السائلة»، يمتلك البشر داخل «فضاء الأماكن» فرصة الالتقاء باعتبارهم أناساً من لحم ودم: جيراناً، وزملاء عمل، وزملاء دراسة، وسائقي أتوبيس، ورجال بريد أو نساء بريد، وأصحاب دكاكين، وصُناعاً، ونادلين، وأطباء، وأطباء أسنان، وممرضات، ورجال وسيدات استقبال، ومعلمين ومعلمات، ورجال وسيدات شرطة، ومسؤولين بالمجالس البلدية، وحراس أمن، وما إلى ذلك. إننا نلتقي فريقاً منهم باعتبارهم أصدقاء، وفريقاً آخر باعتبارهم أعداء، ولكنهم أصدقاء أو أعداء من لحم ودم، وليسوا كيانات مجردة ومجهولة ونمطية وقابلة للاستبدال.

إننا نعيش في بيئة حضرية مزدحمة للغاية ومكتظة بحالات الشتات،

(١٢) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Free Press, 2002).

وبالطبع تتسم أغلب اللقاءات بين سكان المدينة بالسطحية والعجلة من دون اهتمام، وقلما تتجاوز التصنيف السطحي المتعجل، فلا غرابة أن يسود رسم الصور النمطية والتحفظ المسبق الزاخر بالحذر والشك، وهي الأدوات التي يتم اللجوء إليها من أجل تحديد التوجه الذاتي في الصورة الزيتية المعقدة والمتقلبة والمتبدلة لمنظر المدينة. ولكن وجود عدد كافٍ من الحالات الفردية لجماعات الشتات المتشاركة في فضاء المدينة تميل إلى الانتقال من حالتها المجهولة إلى عالم المعارف الشخصية المباشرة، من أجل تحطيم الأسوار الذهنية التي تفصل الكيانات المجردة، ومن أجل تقويض نتائج رسم الصور النمطية تدريجيّاً، ولكن بصورة دائمة. وإذا ما حدث ذلك، فإن العلامات المميزة «للأجانب» (لون البشرة، ملامح الوجه، الثياب، السلوك في الأماكن العامة، النطق، نغمة الصوت، وما إلى ذلك) تصبح أقل وضوحاً، وبمرور الوقت، تختفي من بؤرة الاهتمام؛ فيجري إخضاع الفئة الغريبة إلى المعايير المألوفة المرتبطة بالشخصية في تقييم «زميل العمل أو زميل الدراسة الصدوق في مقابل زميل العمل أو زميل الدراسة غير الصدوق»، و«الجار المتعاون في مقابل الجار غير المتعاون»، أو باختصار «الشخص المحبوب في مقابل الشخص الكريه». وعندما تقع تلك الاتصالات باستمرار، وتقل طبيعتها السطحية المتعجلة، فإن معايير التقييم الشخصي تصبح غير قابلة للتمييز من تلك المعايير التي تُطبق بصورة روتينية في اختيار الأصدقاء أو استبعادهم، فالمهم في النهاية هو جاذبية الشخص وجودة شخصيته، ودرجة الثقة، أو الإخلاص أو جدارته بالثقة، وهكذا فإن المعالم التي جرى تسجيلها في الأصل لرسم الحدود الفاصلة وحفر الخنادق «بيننا» و«بينهم» صارت في الواقع غير مهمة في اختيار الروابط المطلوب وصلها، إذا جرى ملاحظة تلك المعالم أصلاً.

وهذا وضع آخر للتعايش البشري السلمي المفيد للجميع، وهو وضع يعاني من الإهمال الشديد، بل والاحتقار والتعجيز الأهوج من جانب القوى العائمة في «فضاء التدفقات»، وربما يمكن جمع شتات هذا الوضع وتثبيته يوماً بعد يوم في شوارع المدينة وفي المباني العامة والميادين العامة. وفي هذا الصدد، يمكننا أيضاً أن ننظر إلى «المستوى الأوسط»، مستوى مجتمع المرء بالمعنى الذي حدده هارالد فلتسر (Harald Welzer)، على أنه معمل

يجري داخله تخطيط الطرق المستقبلية للتعايش المشترك واختبارها، تلك الطرق التي جعلتها العولمة أمراً لا غنى عنه، وظهرت بفضل شكل «العولمة المحلية» الذي اتخذته، كما يمكن النظر إليه على أنه مدرسة يتعلم فيها سكان الحضر طريقة تطبيق هذه الطرق في ممارسة حياة مشتركة.

من الصعب، وليس من الحكمة، الاستهانة بالدور العولمي الذي قد تلعبه «المناطق المحلية»، وهي وحدها، في وضع وتفعيل عاجلين للوصفات الثقافية المطلوبة بشدة لمواجهة التحديات التي يفرضها «الاعتماد العولمي المتبادل» لأهل الكوكب، والتصدي لمهمة منع الأرض، والبشرية، من تدمير نفسيهما. فأحد الأسباب الرئيسة وراء الانتشار الواسع والشديد بين الرأي العام للتحذيرات السوداوية التي أطلقها صمويل هانتينغتون هو تجاهل المؤلف وقرائه ذلك «المستوى الأوسط» الذي يحافظ إلى الآن على تماسك عالمنا التابع للعولمة المحلية، وفي الوقت نفسه يمثّل معملاً للبحث في الطرق والوسائل اللازمة لتأمين مستقبل ذلك العالم، وتحظى هذه الطرق والوسائل بإمكانية العثور عليها أو تطويرها.

إفراط في الديمقراطية؟

كارلو بوردوني: هل تمر الديمقراطية بأزمة؟ إن جوزيف فيشر يعتبر أن هذا هو وضعها الطبيعي، في كتاب ألّفه في ثلاثينيات القرن العشرين[١٣]، واليوم نتحدث كما لو أن هذا المفهوم مر برحلة طويلة، وكان في ذروتها وضعاً مثاليّاً للحرية، ما لبث أن تدهور تدريجيّاً. واقع الأمر أنه لم يظهر عصر ذهبي للديمقراطية قط؛ فالتطلعات، والمنظومات النظرية، وأفضل النيات، لم تتجسد في الواقع تجسّداً حقيقيّاً، بل إن فكرة الديمقراطية نفسها إنما هي فكرة غامضة ومتغيرة بطبيعتها، وأحياناً غير قابلة للتعريف في تعقيدها.

وفي الأزمنة الحديثة، اكتسبت الديمقراطية مضموناً مجرداً مثل غيرها من المصطلحات الإيجابية، مثل الحرية والسعادة، وجرى استخدامها باعتبارها كلمة مرور أو كلمة سر، وستاراً للتغطية على أسوأ أنواع القمع

---

(١٣) J. L. Fischer, *Krize demokracie*, I. Svoboda, II, Rad (1933) (Prague: Karolinum, 2005).

الذي يمارسه الإنسان على أخيه الإنسان. إن كثيراً من أنظمة الحكم تصف نفسها بأنها ديمقراطية، وهي غير ذلك، بتحفظات ذهنية تهكمية ونية واضحة لخداع مواطنيها، الذين يحشدون التأييد لها على أساس الافتراضات الكاذبة، بل والوعود الزائفة، وهذا يحدث على نطاق كبير للغاية حتى إنه تم إفراغ مصطلح «الديمقراطية» من معناه الأصلي (حكم الشعب)، وصار يُنظر إليه بعين الشكّ الحائر، بل وربما بعين الارتياب الصريح.

ويرى لوشانو كانفورا، في حسٍّ لا يخلو من السخرية، أنه في الأزمنة الرومانية كانت كلمة الديمقراطية «demokratia» تعني «السيطرة على الشعب»، حتى إن المؤرخ الروماني ديو كاسيوس (Dion Cassius) وصف الديكتاتور الروماني لوسيوس سولا بأنه ديمقراطي «demokrator»[١٤]، ولم ينتهِ هذا الغموض حتى بالرجوع إلى أثينا في عهد السياسي الإغريقي بريكليس Pericles، حيث ظهر المصطلح أول مرة باعتراف الجميع. وهنا أيضاً يمكننا أن نرى الطبيعة الإكراهية، المناقضة للحرية إلى حدٍّ ما، الطبيعة الإكراهية للقوة التي يستخدمها الشعب، ليس بكُليته، بل باعتباره أغلبية. وقد أشار المؤرخ الإغريقي ثوسيديديس إلى الحكم الرشيد الذي أقامه بريكليس Pericles، وطابعه التحرري، على الرغم من أن القرارات تؤخذ بأغلبية الأصوات. فهذا يقوض اليقين بأن الديمقراطية تطابق فكرة الكمال السياسي الذي نتوقعه، ويعني باختصار أن نقطة الضعف هذه كانت موجودة من البداية، ولم يكن بوسعها إلا أن تبعث على الصراع والشك والغموض، وعلى فعل علاجي متواصل جرى تنفيذه عبر تطبيق المبادئ الديمقراطية.

فإذا ما أدركنا سمة الإكراه في فكرة الديمقراطية، أو حتى طابعها باعتبارها ممارسة «ديكتاتورية» الأغلبية على الأقلية، فإن علينا الإقرار بصعوبة التوفيق بينها وبين فكرة الحرية، إلا إذا قصرنا حق الحرية على دائرة ذوي الحظوة الذين يملكون سلطة اتخاذ القرارات نيابة عن الجميع. كما أن الأغلبية مفهوم نسبي، وعلينا أن نحترس من الحديث عن الديمقراطية عندما يكون صانعو القرار هم أغلبية الذكور الذين لهم حق التصويت أو المواطنون

---

(١٤) Luciano Canfora, *Democracy in Europe: A History of an Ideology*, translated by Simon Jones (New York: Wiley-Blackwell, 2006).

الذين يتمتعون بألقاب معينة أو أصول مناسبة، أو الذين ينتمون إلى طائفة حظية غير مالكي الأراضي. لقد كانت هناك خيارات وتحفظات وظروف وذرائع لم يكن من الممكن تصديقها لو لم تسجلّها كُتُب التاريخ.

وحتى عند تطبيق مبدأ حق التصويت العالمي، بعد نضالات مضنية وتضحيات وسفك دماء، فلن تتلاشى الإحباطات، وقد اكتشف ذلك الاشتراكيون الفرنسيون في القرن التاسع عشر في أثناء تجربة الكومونة والانقلاب اللاحق الذي قام به لويس بونابرت. فلا تضمن قدرة كل شخص على التصويت انتصاراً شعبيّاً، كما أن شكل الحكم الذي تنتجه الانتخابات ليس حقاً في صالح الشعب. ومنذ ذلك الحين، بقي اليسار يجر معه هذا الخطأ التاريخي، ناسياً أن هناك طرقاً وحيلاً كثيرة لتمرير الإجماع، وتوجيهه في الاتجاه الأنسب لأصحاب السلطة. وحسبنا أن نذكر الفاشية وجميع الأنظمة الشمولية الكبرى التي أقامت نجاحها على تمجيد الجماهير، وعلى معنى التضحية، وعلى اللحظات المشهدية والطقوسية؛ إنها فضّلت الكثرة أو الأغلبية غير المميزة، لكنها ضحت بالحرية الفردية.

أغلب الظن أنه اتضح أن الديمقراطية صعبة التنفيذ، بالمعنى الكامل للمصطلح، أي حكم جميع الشعب. ومن أجل اجتناب الفوضى، جرى اتخاذ إجراءات تصحيحية مناسبة لخفض الأمور التي لا يمكن السيطرة عليها، بما في ذلك مبدأ التمثيل النيابي، مع توجسات كثيرة.

ويشير جان جاك روسو إلى الديمقراطية بالمعنى الحقيقي للديمقراطية الأثينية القديمة في عصر بريكليس، التي كان لديها مشكلات خطيرة تتعلق بالتوافق مع فكرة الحرية، وهو يعترف قائلاً: «لو أخذنا المصطلح بمعناه الصارم، فإن الديمقراطية لم توجد قط، ولن توجد أبداً، فليس من الطبيعي أن تحكم الأغلبية، وأن تخضع الأقلية للحكم»[(١٥)]، ويضع روسو حدود الديمقراطية التمثيلية قائلاً: «السيادة لا يمكن تمثيلها، لأنه لا يمكن نقلها، إنها تكمن في جوهرها في الإرادة العامة، والإرادة لا يمكن تمثيلها، إنها نفسها أو إنها شيء آخر، وليس هنالك من إمكانية أخرى. فليس نواب

(١٥) Jean- Jacques Rousseau, *The Social Contract* (1762), translated with introduction and notes by Christopher Betts (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 101.

الشعب ممثليه، ولا يمكن أن يكونوا ممثليه، ولكنهم وكلاؤه، إنهم لا يستطيعون صنع قرارات قاطعة، وأي قانون لا يُصدق عليه الناس بصفتهم الشخصية هو قانون لاغٍ، إنه ليس بقانون»[١٦].

وهكذا، كما يرى روسو، لا توجد ديمقراطية، ولن توجد أبداً، إذا نظرنا إلى هذا المصطلح بمعناه الحقيقي (الحكم بسلطة الشعب). ولكن اليوم، عندما نتحدث عن «الديمقراطية»، فإننا نعني شيئاً آخر، إننا نعي أن تلك الصيغة هي مجرد تقليد، كلمة شكلية نعطيها لمعنى أوسع وأكثر تجريداً يحوي كل شيء نعتقد أنه صحيح وضروري ومهم للوجود المدني، شيء يشمل الحرية والتضامن والمساواة واحترام حقوق الآخرين ومراعاتها، فكرة مركبة تفوق مجموع مكوناتها.

كل ذلك يشكل في ذهننا فكرة الديمقراطية، نموذج المجتمع المدني الذي نسعى إليه، ولا يمكن قياسه بمقاييس كمية، على العكس من فكرة التقدم. ولذلك لابد من التمييز بين المعنى الأصلي لفكرة الديمقراطية باعتبارها حكم الشعب (وسيادة الأغلبية)، وبين ما نفهمه اليوم: الحرية، والمساواة، واحترام الأقليات.

ولابد أن نشكر ألكسيس دو توكفيل على التحول في المعنى الراهن لفكرة الديمقراطية، فهو أول من أسقط معناها الاشتقاقي لتتخذ معنى أوسع، معنى ذا طبيعة اجتماعية، بحيث تشير إلى فكرة المساواة ونزعة نحو امتداد عام لمجموعة واحدة من الحقوق والواجبات[١٧]: مساواة الحقوق أمام الدولة ومعاملة متساوية أمام القانون، فكانت هذه الديمقراطية تميل إلى الحد من امتيازات النخبة، وإعطاء كل إنسان الفرص نفسها، وإمكانيات الارتقاء.

وهكذا، فإنها ديمقراطية تحتفي بالفرد، كما في التراث الثقافي للولايات المتحدة الأمريكية، حيث يضرب مبدأ الرجل العصامي بجذور راسخة مع الروح الليبرالية في الاقتصاد.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(١٧) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America (1835-40)* (London: Penguin, 2003).

ولكن فكرة تحرير الديمقراطية من مفهوم الأغلبية العددية موجودة بالفعل عند أرسطو، انظر: Canfora, *Democracy in Europe: A History of an Ideology*, pp. 249-50.

ففي أمريكا اكتسبت الديمقراطية هذه الدلالة الجديدة غير المسبوقة، وجرى قبولها واتباعها في جميع أنحاء العالم الغربي، وهذا النموذج الأمريكي يطيح بفكرة السلطة القمعية للأغلبية ومخاوف انعدام الحرية التي كانت حاضرة في زمن بريكليس؛ فمن جهة، نشهد الآن نبذ فكرة السلطة الشعبية الطاغية القوية، الأقرب إلى السلطوية والاستبدادية، التي تُظهر نفسها حتى في النظرية الماركسية باعتبارها قوة ثورية، قادرة على تحقيق المساواة في المجتمع بأسره؛ ومن جهة أخرى، يجري تأسيس تصور أنعم للديمقراطية، بالمعنى المجرد والمثالي، وهو يرمي إلى ضمان حقوق متساوية لكل المواطنين، وليس لأغلبيتهم. وعلى هذا المعنى المزدوج للمصطلح، كما يرى توكفيل، تتحدد مصائر الدول الغربية، مع تناوب متواصل في تصدر أحد التفسيرين، حسب الظرف التاريخي والمصلحة السياسية.

إن غموض مصطلح «الديمقراطية» في نطاقه وتعقيده، وأحياناً الطبيعة المتناقضة للمعنى المنسوب إليه، يفضي، وبخاصة في أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلى تفاسير متعارضة، ونتائج ليست مُرضية دوماً؛ ففي الأنظمة الملكية أو الأوليغاركية، الأنظمة الاستبدادية وأنظمة الحكم المطلق، ينعكس معنى الديمقراطية بالمعنى القوي، باعتباره استبدالاً لسلطة الشعب ليحل محلها شخص واحد أو قلة من الأشخاص... وقد فهمت الماركسية فكرة الديمقراطية على أنها «ديكتاتورية البروليتاريا»، ولكنها أسندت فيما بعد إدارة السلطة السياسية لأقلية صغيرة، إلى النخبة الحظية.

ولكن تلك الفكرة القوية التي تمثلها الديمقراطية استخدمتها الأنظمة الشمولية اليمينية للتخلص من التأثير المزعج الصادر عن الجماهير الهوجاء الهائجة العاجزة التي افترضت باسم أعدادها بأن تلعب دوراً في مصير البلاد. وبذلك كانت الديمقراطية من منظور الفاشية والنازية أخطر تهديد يمكن أن يواجه أية حضارة. ولأنهم كانوا يريدون منع الجماهير من محو النظام الاجتماعي، فإنهم فرضوا السيطرة عبر السلطوية والشمولية، وهي أشكال متطرفة غير ليبرالية من التحكم الشخصي، تستهدف التماثل والامتثال. ويستطيع القمع الدائم والوحشي إدارة الجماهير، كما كانت تنوي تلك الأنظمة تماماً، وفي الوقت نفسه يخصِّص حريةَ التعبير والفعل الشاملين

لأفضل الناس، للقلة المختارة، للطبقة الحاكمة المميزة عن الشعب.

تأتي الديمقراطية في أشكال مختلفة، وأمّا في الأزمنة الحديثة، منذ تأكيدها بفضل الطبقة البرجوازية، وفق شعار «لا برجوازية، لا ديمقراطية»، فإنها اختارت شكلاً تمثيلياً[١٨]، أي الديمقراطية البرلمانية التي لا تعمل بصورة مباشرة، بل عبر انتخاب ممثلين عن الشعب. وبصرف النظر عن مدى جودة هذا الشكل، وبعيداً عن أي اعتبار لشرعية التمثيل (وهو موضوع ناقشه روسو في كتابه عن **العقد الاجتماعي**، حيث زعم عدم توافق الديمقراطية والتمثيل)، فإن من الواضح أن أزمة الحداثة جلبت معها أزمة الديمقراطية التمثيلية.

يعلمنا التاريخ أنه في أي نظام سياسي متداعٍ تبقى المبادئ القانونية سارية ومحمية من جانب الدولة، ولكن يجري تقويضها من الداخل بسبب الفساد المتنامي، ومن الخارج، بسبب فقدان الثقة بين الناخبين، وهذا الشكل مكتوب عليه أن يتأخر، على الأقل حتى ينفجر النظام، أو حتى يتم إصلاحه على أسس مختلفة.

ولا يمكن هنا اعتبار التمثيل خيانة للمبادئ الديمقراطية، بل هو تخفيف لحدتها، إنه تدبر تحقق على مر الزمان ليأخذ في الاعتبار حاجات الأغلبية، ولكنه لا ينسى المعارضة، ويحاول أن يحمي الفرد والحرية الفردية.

التدبر ضروري لضبط طموحات قادة الشعب، وعدوانية الجماهير، والعواطف المحتومة التي تصاحب كل فعل سياسي. وكل مرة حاولت فيها الجماهير أن تؤكد نفسها لتمارس أنقى شكل للديمقراطية، ومعارضة الظلم والفساد أو سوء الإدارة، التي جسدها على الفور قائد محتوم. فالدوغمائيون والقادة وقادة الحشود الجماهيرية كانوا جميعهم مستعدين لركوب موجة الاحتجاج، لتوجيهها، واكتساب سلطة مطلقة تقريباً منها، وهكذا فإن القائد الكارزمي الذي يثير الحشود الجماهيرية هو أسوأ من الممثل المنتخب، والتاريخ ينتج دوماً وبلا كلل أمثلة جديدة.

---

(١٨) Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston, MA: Beacon Press, 1967), p. 418.

إن التخلي عن الديمقراطية التمثيلية سيكون حقاً نهاية العالم، سيكون أكثر من مجرد عودة إلى الأساسيات، سيكون قفزة لا نقدر على التنبؤ بعواقبها، وستفتح المجال لأسوأ السيناريوهات: من حقبةٍ للفوضى السياسية، إلى الاستيلاء على السلطة من جانب حكومات قوية، تتألف من وزراء مُعينين من فوق، غير منتخبين وغير مؤهلين سياسيّاً، أو ربما، وهو أمر يبدو أكثر احتمالية، القضاء على الديمقراطية التمثيلية، واختزالها إلى مجرد عملية شكلية بحيث يحل محلها حكم غير شخصي على مستوى عولمي، مع درجة متضائلة من تدخل السياسة، ودرجة أعلى من السيطرة الاجتماعية. وهذا سيكون أشبه بما يحدث بالفعل عبر تتبع الهواتف النقالة، واستخدام الإنترنت، والطائرات بلا طيار، والكاميرات في المدن؛ وهو أمر أكثر تقدماً وتعقيداً لا غير. فهل سيبقى ذلك ديمقراطية (بتعريف لا يرغب أحد في التخلي عنه)؟ ربما تكون الديمقراطية المثالية، لأن السلطة لن تمثلها جماعة منتخبة، بل شبكة متفرقة من المسؤولين يقومون بواجبهم في سبيل الخير الأعظم؛ إنها ستكون حقاً سلطة الشعب لأنه لن يكون هنالك من أحد في الطرف الآخر، لن يكون هنالك من حزب معارض، بل سلطة عديمة الوجه لا يمكن التمرد عليها، لأنها منشطرة إلى آلاف من الكيانات الصغرى (اختيارية)، التي سيكون من الممكن التفاعل معها لأنها محلية ومرئية، ولكنها متغيرة وغير مستقرة دوماً لأنها تابعة لأنظمة أعلى، وليست مسؤولة عن اختيار الطريق.

وفي حديث عن الحكام الموجودين في السلطة، يرى تشارلز تيلي أن «التحول عن النظام الديمقراطي» هو رد فعل فوري على أزمة النظام، عندما يراه رجاله «تهديداً واضحاً لسلطتهم»[(١٩)]؛ فكل مرة يجري فيها إقرار قوانين مقيِّدة للحرية الشخصية، وإجراءات استثنائية، أو حقوق سياسية محدودة، فإن ذلك يفضي إلى التحول عن النظام الديمقراطي. وهناك تحليلات منتظمة لهذا التحول على مستوى عالمي منذ عام ١٩٧٢ بفضل منظمة فريدم هاوس (Freedom House) (بيت الحرية)، وهي منظمة غير حكومية تتخذ من واشنطن مقراً لها.

وتكمن المشكلة دوماً في العلاقة الصعبة بين السلطة المركزية والإرادة

---

(١٩) Charles Tily, *Democracy* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007).

الشعبية، ذلك لأن عملية التحول عن النظام الديمقراطي هي في حدها عملية «معاكسة» و«ملتبسة»، وهاتان الصفتان تفسران على نحو جزئي غموض فكرة تحمل أصولها معنى سيئ السمعة، على العكس من الحرية الفردية، ثم دخلت اللغة اليومية لتشير، في انعكاس دلالي غير عادي، إلى أقصى حرية يمكن أن يكفلها أي نظام لمواطنيه. إن الديمقراطية باعتبارها مرادفاً للمشاركة، واحترام إرادة الشعب، والاعتراف بالحقوق السياسية، وتقرير المصير عبر انتخابات حرة تكفل حق التصويت العالمي، كانت تستخدمها الحكومات لافتةً أو شهادة ضمان ضد الشك في السلطوية أو الديكتاتورية أو الحكم المطلق.

ولمّا كانت الديمقراطية مطلباً يسعى إليه الناس ويحلمون بتحقيقه ويرغبون فيه بشدة، وكانت غالباً ما تَستدعي التضحية الفردية، فإنها اتخذت مع الحداثة معنى أيديولوجيّاً متذبذباً، حسب البيئات التاريخية والسياسية والاجتماعية التي نُودي بالديمقراطية فيها.

فإذا كان صحيحاً، كما بيّن لوشانو كانفورا[٢٠]، أنه في نهاية الحرب العالمية الثانية جرى استغلال مصطلح «الديمقراطية» من جانب جميع الأحزاب والحكومات والدول التي انبثقت عن التجارب الشمولية، بغرض إبعاد نفسها عن الماضي، فلا يعني ذلك أنه كان ضماناً للحرية؛ ففي ألمانيا الشرقية تحت السيطرة السوفياتية نجد أن استخدام صفة «الديمقراطية» في الاسم الرسمي لها (الجمهورية الديمقراطية الألمانية) لم يمنع مواطنيها من محاولة الهرب إلى الغرب في كل فرصة سانحة. ففي تلك السنوات، حلّت كلمة «الديمقراطية» محل كلمة «الشعبية»، لاجتناب الخلط مع تلك الأنظمة (اليمينية واليسارية) التي تشير إلى الشعب بينما كانت تمارس في الواقع سيطرة صارمة على الجماهير، فهذه الأنظمة تبنت الشعبوية والابتذال والقضاء على الروح الحقيقية للشعب، لأنها استغلت أسوأ الغرائز لدى الجماهير ووجهتهم بما يخدم مصلحة النظام.

وهكذا فإن المصطلحات تتبع تقلبات السياسة، فإذا كان هناك في أوائل القرن العشرين انتشار واسع للجماهير، غالباً مع صلات مهمة باليسار، فإن

---

(٢٠) Canfora, *Democracy in Europe: A History of an Ideology*, p. 250.

حقبة ما بعد الحرب الثانية اتسمت بطلب الديمقراطية، المصغرة في كل أشكالها. وربما يمكننا القول بأن الديمقراطية في معناها الأصلي الصحيح لم يعد لها وجود، فنحن نستخدم المصطلح للإشارة إلى شيء مختلف تماماً، يرتدي في أذهاننا سحر عالم قديم ومثال فريد، ولكنه مثال مفقود، وتعاني ممارسته العملية من طغيان، وخداع، ودحض، وتسليم بديهي، في أفضل الأحوال.

ولكن لم تكن الديمقراطية محور الحديث كثيراً قط، بل إن العمليات التحررية اللاحقة التي صاحبت تاريخ الحركة العمالية في القرن الماضي تعطي انطباعاً بوجود إفراط في الديمقراطية، ومن ثم إمكانية تقييد آثارها لضمان القدرة على الحكم. ولكن هل هنالك حقاً إفراط في الديمقراطية؟ يبدو ذلك تناقضاً، إذْ لا يبدو أن أحداً يعاني، بل إن الإحساس المنتشر هو إحساس بالانفصال بين المواطن والسياسة، إحساس بتحقق ناقص للتمثيل الديمقراطي الحقيقي. فإذا كان الغرض، بعيداً عن إحكام علاقة التمثيل، هو حق جميع المواطنين في المساواة أمام القانون، والحق في التمتع بالخدمات الاجتماعية نفسها، وحرية الفكر والتعبير والحركة، فإن ذلك أمر مختلف تمام الاختلاف. في هذه الحالة يمكننا التحدث عن «إفراط» في الديمقراطية، إلى درجة يصعب عندها الاحتواء في مجتمع فَقَدَ تماثله، بمعنى أنه لم يعد مجتمعاً مضغوطاً في أنماط سلوكية وترابط جمعي.

فماذا يترتب حقاً على وجود إفراط في الديمقراطية؟ يرى فولفغانغ شتريك في دراسة حديثة بعنوان «**شراء الوقت**» أن ذلك ينطوي على خطيئة قاتلة تتمثل في الوفرة الزائدة في الضمانات على جبهتين؛ فعلى الجبهة الشخصية، نجد أن المعدلات المرتفعة لتشكيل النقابات العمالية في البلدان الغربية مسؤولة عن رفع كُلفة العمالة، واستحداث الضوابط لحماية العمالة والدفاع عنها، مما دفع رأس المال إلى الانتقال إلى أماكن أخرى[٢١]؛ وأمّا على الجبهة العامة، فنجد ديون دولة الرفاه، الناجمة عن الضغط المتزايد من جانب الرأي العام لتوفير البضائع والخدمات الأساسية التي حسّنت نوعية الحياة.

(٢١) Wolfgang Streeck, *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, translated by Patrick Camiller and David Fernbach (London: Verso, 2014).

والعواقب الناجمة عن الجمع بين هذين المكونين أدت إلى توقع الرفاه والأمن الاجتماعي بما يفوق الإمكانات الواقعية التي أحدثت على المدى البعيد عملية عكسية في وقت لم يعد فيه من الممكن الحفاظ على ذلك المستوى المرتفع للغاية. ووفق هذا الافتراض، فإن الإفراط في الديمقراطية مسؤول عن الأزمة المالية التي وقعت عام ٢٠٠٨، وكأنها يوم حساب ضروري لرأب صدع متواصل كان من شأنه أن يؤدي إلى دمار.

ما بعد الديمقراطية

زيجمونت باومان: في مقالة من تأليف نتالي برافمان بعنوان «**الجيل الحالي: مفهوم التسويق في الواقع**»، في عدد صادر عن جريدة **لوموند** الفرنسية بتاريخ ١٩ أيار/ مايو ٢٠١٣، أكدت الجريدة أن الجيل الحالي يتسم بأنه أكثر ميلاً إلى الفردية وعصيان الرؤساء، والأهم أنه «أكثر افتقاراً إلى الأمان والاستقرار» إذا ما قُورن بجيل «رواج السوق» والأجيال السابقة.

لقد تلاقى الصحافيون وخبراء التسويق والباحثون الاجتماعيون (بهذا الترتيب) في تشكيلة متخيلة (طبقة؟ فئة؟) من جيل الشباب الحالي الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والثلاثين (أي الذين ولدوا تقريباً بين منتصف الثمانينيات ومنتصف التسعينيات من القرن العشرين)، ويتضح يوماً بعد يوم أن الجيل الحالي بتركيبته الحالية قد يتمتع بحق راسخ في المكانة التي تتمتع بها تلك «التشكيلة الخاصة من الوجهة الثقافية»، ومن ثم فهو يتمتع بحُجة وجيهة لأن يصبح مركز اهتمام التجار، وصيادي الأخبار، والباحثين، بما يفوق ما كان للأجيال السابقة من حق وحُجة.

إن ما يُرسّخ الحق ويبرر الحجة هو أن أبناء الجيل الحالي هم أول بشر لم يعايشوا عالماً بلا إنترنت قط، كما أنهم يعرفون التواصل الرقمي ويمارسونه «في زمن واقعي». فإذا كانت نظم المعلومات طفرةً في التاريخ البشري، فإن الجيل الحالي علامةٌ دالة في تاريخ الثقافة، إنه حقاً علامة دالة على الطريق، علامة معتبرة، ومن ثم جديرة بالتسجيل. وترد في مقالة نتالي برافمان إشارة إلى العادة الفرنسية المثيرة في نطق عبارة «الجيل الحالي» «generation Y»، وربطها بالكلمة الإنكليزية «why»، وتفسر المقالة ذلك بأن هذا الجيل «متسائل»، بمعنى أنه تشكيل شبابي لا يرضى بالتسليم المطلق بأي شيء.

ولكن دعني أضيف أن الأسئلة المعتادة لهذا الجيل إنما تُوجّه في الغالب إلى المؤلفين المجهولين لموسوعة ويكيبيديا، وإلى أصدقاء الفيسبوك ومدمني تويتر، ولا تُوجّه أبداً إلى آبائهم ولا رؤسائهم ولا «السلطات العامة»، إِذْ يبدو أنهم لا يتوقعون منهم إجابات متعلقة بالأسئلة، فضلاً عن إجابات قاطعة وموثوقة.

إن الكثرة المفرطة للأسئلة التي يثيرونها ترتبط بجوانب كثيرة أخرى من عالمنا المتمركز حول الاستهلاك حسب العروض المتاحة؛ فالآيفون، كما لو أنه مزروع ببراعة في جسد المرء، يُظهر دوماً، على مدار الساعة، إجابات كثيرة تبحث باهتياج واضطراب عن أسئلة، علاوة على جموع غفيرة من مُروجي الإجابات الذين يتطلعون باهتياج إلى طلبٍ على خدماتهم. وهل يقضي أبناء الجيل الحالي وقتاً كثيراً في استخدام الإنترنت لأنهم معذبون بأسئلة يتطلعون إلى الإجابة عنها؟ أم أن الأسئلة التي يثيرونها ما إن تصل مئات من أصدقائهم على الفيسبوك، فقد حدّثت نسخاً من تعبيرات المجاملة عند برونيسواف مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) (مثل «أهلاً وسهلاً»، «كيف حالك؟»)، تلك التعبيرات التي ليس لها وظيفة سوى المجاملة الاجتماعية، فالمهمة في هذه الحالة هي إعلان المرء بأنه موجود ومتاح للمجاملة الاجتماعية، وهذا لا يختلف كثيراً عن «الحديث القصير» الرامي إلى كسر الملل، والهروب من الإحساس بالاغتراب والوحدة، في حفلة مزدحمة).

فعندما يتعلق الأمر بتصفح الامتدادات الشاسعة غير المحدودة لعالم الإنترنت، فإن أبناء الجيل الحالي أساتذة لا يضاهيهم أحد؛ وعندما يتعلق الأمر بعملية «الاتصال»، فإنهم أول جيل في التاريخ يعدون أصدقاءهم (رفاق الاتصال الإلكتروني) بالمئات، إن لم يكن بالآلاف. كما أن أبناء هذا الجيل هم أول من يقضون معظم نهارهم في التواصل الاجتماعي عبر المحادثة، وإن لم تكن بالضرورة مرتفعة الصوت، وإن كانت نادراً ما تحتوي على جمل كاملة. وهذا صحيح تماماً، ولكن هل هذه هي الحقيقة الكاملة عن الجيل الحالي؟ ماذا عن أهل العالم الذين لم يعايشوه ولم يكن بوسعهم أن يعايشوه، وبذلك تتضاءل، أو ربما تنعدم، فرصهم في تعلم طريقة التعامل معه تعاملاً مباشراً، من دون وسيط إلكتروني/رقمي؟ وما هي العواقب التي

ينطوي عليها ذلك اللقاء المحتوم؟ ذلك الجزء من العالم الذي يزعم، على الرغم من ذلك، وبنجاح مبهر لا يمكن تجاهله، أنه يحدد بقية حقيقة حياتهم، وربما أهم بقية منها؟

إن تلك «البقية» التي تحتوي على ذلك الجزء من العالم هي التي تمدنا بسمة أخرى تميز الجيل الحالي عن الأجيال السابقة: حالة الافتقار إلى الأمان والاستقرار التي تميز المكان الذي عرضه لهم مجتمع مازالوا يصارعون من أجل دخوله بنجاح متفاوت. ففي فرنسا، مازال يعاني من البطالة خمسة وعشرون بالمئة من الشباب، تحت سن الخامسة والعشرين، ومستقبل الجيل الحالي مرهون بعقود مؤقتة، وبالتدريب العملي بأجر بسيط أو من دون أجر (خبرة العمل)، وهما أداتان مراوغتان للغاية واستغلاليتان بلا رحمة. فإذا كان هناك ما يقرب من ستمئة ألف متدرب في فرنسا عام ٢٠٠٦، فإن أعدادهم الآن تتراوح بين ١,٢ و١,٥ مليون. ودخول هذا العذاب الحديث السائل الذي يسمى الآن باسم «الممارسة التدريبية» لا مفر منه، ذلك لأن قبول تلك الوسائل والخضوع لها هو شرط ضروري لتحقيق إمكانية الحصول على وظيفة بدوام كامل لأجل غير مسمى (؟)، عند بلوغ سن الثلاثين في المتوسط.

إن إحدى العواقب المباشرة لهشاشة المكانة الاجتماعية وطبيعتها الزائلة التي تستطيع «سوق العمل» توفيرها هي التغير العميق في رؤية الناس لفكرة «الوظيفة»، وبخاصة الوظيفة الثابتة، الوظيفة الآمنة والمضمونة إلى درجة تكون فيها قادرة على تحديد المدى المتوسط للمكانة الاجتماعية وآفاق الحياة لدى القائم بها. ويتسم الجيل الحالي بميل غير مسبوق ومتنامٍ إلى «التهكم من فكرة الوظيفة». وليس غريباً، على سبيل المثال، أن ألكسَندرا دوفليس (Alexandra de Felice)، المُحللة الشهيرة لسوق العمل الفرنسي، تتوقع أن يُغير الرؤساء وأصحاب العمل مهنتهم عشرين مرة على مدار حياتهم، وإن كان هناك محللون آخرون، مثل البروفيسور جان برالونغ (Jean Pralong) بكلية روان لإدارة الأعمال (Rouen Business School)، ينادون بمزيد من الواقعية في تقدير فرص الشباب في مواكبة وتيرة تغيير الوظيفة بالتهكم من توجهاتهم نحو الوظيفة. ففي سوق العمل الراهن، يتطلب الأمر كثيراً من الجرأة والشجاعة حتى يستطيع المرء أن يبدي احتقاراً لرئيسه في العمل ويخبره بصراحة أن ترك الوظيفة خير من البقاء مع شخص مزعج ووقح.

ويرى جان برالونغ أن الشباب يقبلون عذاب محنتهم التي لا يُحسدون عليها، مهما كانت قاسية، إذا ما سُمح لهم بالبقاء فترة طويلة في وظائفهم الظاهرية، ولكن قلما يُسمح لهم بذلك، وإذا ما سُمح لهم، فإنهم لا يستطيعون أن يعلموا إلى متى ستدوم تلك الفترة. فبطريقة أو أخرى، يختلف أبناء الجيل الحالي عن الأجيال السابقة بالغياب الكامل أو شبه الكامل لأوهام الوظيفة، وبالولاء الفاتر (أو انعدام الولاء) للوظائف التي يقومون بها والشركات التي تقدمها، وبإيمان راسخ بأن الحياة توجد في مكان آخر، ونية (أو على الأقل رغبة) في عيش الحياة في مكان آخر. وهذا توجه قلما نجده بين أبناء الرواج الاقتصادي وأبناء الأجيال السابقة.

يقر بعض الرؤساء بأن الذنب ذنبهم، وهم يترددون في لوم الشباب أنفسهم على انقشاع الأوهام واللامبالاة السائدين بين شباب الموظفين. وتستشهد جريدة **لوموند** في المقالة سالفة الذكر برجل الأعمال الفرنسي جيل بابينه (Gilles Babinet) الذي يبلغ من العمر خمسة وأربعين عاماً، فهو يأسى لتجريد الشباب من كل أو أغلب الاستقلال الذي كان يتمتع به آباؤهم وكانوا يدافعون عنه بنجاح، وكانوا يفاخرون بامتلاك المبادئ الأخلاقية والفكرية والاقتصادية التي يُفترض أن مجتمعهم يمارسها، كما أنه يعتقد أن ذلك المجتمع الذي يدخله الجيل الحالي، على العكس من المجتمع القديم، هو مجتمع غير جذاب، ولو أنه في عمرهم لفعل مثلما يفعلون بالضبط.

وأمّا الشباب أنفسهم فيرون أنهم واضحون وضوح أزمتهم، فليس لديهم أدنى فكرة عما قد يأتي به المستقبل، ذلك لأن سوق العمل تتكتم بشدة على أسرارها، وهي غير قابلة للاختراق كالحصون المحصنة، فلا جدوى من محاولة التلصص، فضلاً عن محاولة تحطيم الأبواب الحصينة. ويصعب التصديق بأن هنالك قدرة على تخمين نياتها. وما أكثر العالمين المعروفين بسوء تقديراتهم في لعبة التخمين. ففي عالم خطير، ليس أمامنا من خيار إلا أن نكون مقامرين، سواء باختيارنا أو رغماً عنا؛ وفي نهاية المطاف، لا يهم إن كان ذلك باختيارنا أو رغماً عنا، أليس كذلك؟

حسناً، هذه الأخبار عن حالتنا الذهنية تشبه جداً اعترافات المهمومين والمخلصين بين الطبقة المفتقرة إلى الأمان والاستقرار، وهم القطاع الأكثر

نمواً بوتيرة سريعة في عالمنا الذي ظهر بعد انهيار المكانة واليقين. إن أبناء الطبقة المفتقرة إلى الأمان والاستقرار يتسمون بأن بيوتهم (وغرف نومهم ومطابخهم) منصوبة على رمال متحركة، كما يتسمون بجهلهم الذي يعترفون به (لا نعلم الضربة التي ستصيبنا)، وبعجزهم (حتى وإن كنا نعلم، فلا طاقة لنا بتحويل مسار الضربة).

ساد الاعتقاد إلى الآن بأن الظهور والانتشار الكبيرين الانفجاريين للطبقة المفتقرة إلى الأمان والاستقرار، التي امتصت واستوعبت مزيداً من الطبقات العاملة والوسطى السابقة، إنما يعبران عن ظاهرة ناجمة عن البنية الطبقية التي تشهد تغيراً سريعاً. وهذا صحيح، ولكن أليست هذه مسألة تتعلق ببنية جيل متغير، مسألة تتعلق بتحقيق وضع لا تبدو فيه المقولة التالية واهمة أبداً: «أخبرني عن عام ميلادك، أخبرك عن الطبقة التي تنتمي إليها»؟.

كارلو بوردوني: في محاولة لتفسير المرحلة المتردية لعملية التحول عن النظام الديمقراطي، اقترح كولين كروتش مفهوم «ما بعد الديمقراطية»، باعتباره «أزمة المساواة وابتذال العمليات الديمقراطية»، التي تفقد فيها السياسة مزيداً من الاتصال بالمواطنين وتنتهي بإفراز وضع غير مريح يمكن تعريفه بأنه «معاداة السياسة»[٢٢].

وتتجلى معاداة السياسة اليوم في الاحتجاجات الغاضبة ضد الفساد والفضائح وإهدار المال العام واستغلاله في تحقيق مصالح شخصية، وضد عدم كفاءة التحكم الأخلاقي في الإدارة العامة وفي غالبية الأحزاب السياسية. ويعكس الابتعاد عن السياسة شعوراً بالغثيان وانعدام الجدوى، وهذا يتضح بانتظام في تضاؤل الاهتمام بالمشاركة في الانتخابات، ولكنْ ثمة أصوات تقول بأن تضاؤل أعداد المشاركين في التصويت هو أمر طبيعي في البلدان الديمقراطية، وأنه علامة إيجابية. ولكن الابتعاد عن السياسة لا يأتي إلا بعواقب خطيرة قد شهدها التاريخ المعاصر: معاداة السياسة على أنها شيء قذر، وعلى أنها شيء لا ينبغي التورط فيه، وعلى أنها شيء ينبغي تركه لمن يمارسونها باحترافية ويضحون بأنفسهم من أجل الآخرين، وهذا

(٢٢) Colin Crouch, *Post-democracy* (Cambridge, UK: Polity, 2004).

طريق مباشر إلى السلطوية، وهو الطريق الذي استحدثه موسوليني باعتباره استراتيجية لتحقيق السلطة.

علاوة على ذلك، كانت مشكلة التمثيل السياسي محل نقاش دائم، وغالباً ما كانت تضع الديمقراطية والتمثيل في تعارض، باعتبارهما مصطلحين لا يمكن التوفيق بينهما، فحذّر جان جاك روسو من الميل السهل إلى إسناد السيادة الشعبية إلى الآخرين بسبب من الكسل أو الازدراء، ومن الميل إلى السماح للناس بالاهتمام بأمورهم الخاصة والتزاماتهم العائلية، فهذا اختيار ينطوي على عواقب وخيمة تضر بالحرية الشخصية. فما إن تترسخ الديمقراطية، حتى يصبح من الممكن التحايل عليها بطرائق كثيرة؛ إنها ليست بالتأكيد نصراً يمكن تحقيقه بسهولة، ذلك لأنه يمكن دحضها بسهولة.

ومن بين الآثار المميزة لما بعد الديمقراطية، يمكننا أن نسرد القائمة التالية:

١ ـ نزع القيود والضوابط de-regulation، بمعنى إلغاء القواعد الحاكمة للعلاقات الاقتصادية وسطوة المال والأسواق المالية.

٢ ـ انخفاض كبير في مشاركة المواطنين في الحياة السياسية والانتخابات (وإن كان ذلك يُعد غالباً أمراً طبيعيّاً).

٣ ـ عودة الليبرالية الاقتصادية (الليبرالية الجديدة)، عبر إسناد مهام الدولة والخدمات الإدارية إلى القطاع الخاص، تلك الخدمات التي كانت «عامة»، بمعايير الأداء الاقتصادي نفسها التي تقوم عليها شركة خاصة.

٤ ـ تدهور دولة الرفاه، وقصر الخدمات الأساسية على أفقر الفقراء، واعتبارها بذلك ظرفاً استثنائياً، وليس باعتبارها جزءاً من حقٍّ عام لجميع المواطنين.

٥ ـ سطوة جماعات الضغط التي تزيد من السلطة وتوجه السياسة في الوجهة المرغوبة.

٦ ـ استخدام وسائل الدعاية والتسويق السياسي، حيث تُستخدم أساليب الدعاية المختلفة لتحقيق الإجماع، إنها سطوة شخصية الزعيم التي لا تعتمد على الكارزما، بل على قوة الصورة وأبحاث السوق ومشروعٍ اتصاليٍّ دقيق.

٧ ـ تقلص الاستثمارات العامة.

٨ ـ الإبقاء على العناصر «الشكلية» للديمقراطية بما يحافظ على مظاهر ضمان الحرية.

فهل هنالك من فرق بين «ما بعد الديمقراطية» عند كولين كروتش، و«التحول عن النظام الديمقراطي» عند تشارلز تيلي؟ قد يبدو للوهلة الأولى أن المصطلحين يشيران إلى مفهوم واحد، أي تقلص الضمانات الديمقراطية التي ينجزها المناضلون في سبيلها نضالاً طويلاً وجاداً. واقع الأمر أنهما عمليتان مختلفتان، يمكن أن تجتمعا وتحدثا ضرراً مدمراً بالحرية. وينذر التحول عن النظام الديمقراطي بإلغاء امتيازات ديمقراطية معينة، غالباً لفترة قصيرة أو من أجل التعامل مع أحداث استثنائية (الإرهاب، الكوارث الطبيعية)، وأمّا ما بعد الديمقراطية فهي عملية خفية يجري تصويرها على أنها عملية طبيعية؛ إِذْ تضمن الحريات الشكلية، بينما تحتقرها أو تفرغها من مضمونها الديمقراطي الحقيقي.

وكما لاحظ تشارلز تيلي في حالة الهند، ثمة إمكانية للتعافي من «التحول عن النظام الديمقراطي»، فمن الممكن الخروج منه بلا أذى واستعادة الزمن المفقود[٢٣]، ومن الأصعب الخروج من «ما بعد الديمقراطية»، لأنها تصدر عن مصالح قوية مشتركة وأصبحت جزءاً من ثقافة زماننا، والمثال المعهود هو استحداث الوظائف المؤقتة باعتبارها ممارسة ضرورية لتحقيق أكبر قدر من المرونة من جانب الصناعة.

ويرى فولفغانغ شتريك أن الأزمة المالية الراهنة هي نتيجة لفشل الديمقراطية، ومن الممكن أيضاً القول بأنه جرى توجيهها لإعادة خلق اللامساواة الاجتماعية وتقليص الديمقراطية[٢٤].

تتلاقى سمات كثيرة في هذا الصدد: الخصخصة باسم التقدم والربح والكفاءة، وفصل رأس المال عن المصالح القومية، ونزع الطابع المادي عن رأس المال في الأسواق المالية، وانهيار النموذج القائم على نظريات جون

---

(٢٣) Tilly, *Democracy*, p. 81.

(٢٤) Streeck, *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, p. 48.

مينارد كينز، وبوجه عام، انهيار تدخل الحكومة في الاقتصاد ليحل محله النموذج القائم على نظريات فريدريش فون هايك[٢٥]، وعليه تتضاءل الموارد، فنحن الآن أفقر نسبياً إذا ما قورن حالنا بما كان سائداً قبل خمسين عاماً، ولكن على الأقل يتوفر لدينا مزيد من التكنولوجيا والوسائل المساعدة على الاتصال بمزيد من السهولة، ولهذا الأمر أيضاً عواقبه الاجتماعية.

يمر الصراع بين الرأسمالية والديمقراطية بمرحلة صعود الرأسمالية، على الأقل إلى أن يبدأ الشعور باستجابات الجماعة الديمقراطية التي تستهدف استعادة الأرض المفقودة في فعل صعب يرمي إلى تحقيق التوازن.

واقع الأمر أن الوضع الراهن للخلل الديمقراطي إنما يرجع إلى أزمة الدولة، إلى عجزها عن الفعل بوصفها محاوراً قويّاً وحاسماً في التوسط الاجتماعي، وبوصفها ضابطاً للاقتصاد، وضامناً للأمان، حتى إن «شركات التأمين الخاصة حلّت محل الحكومة والسياسة الضامنين للأمن الاجتماعي»[٢٦].

وأمّا نزع الضوابط والقيود فهو إجراء غامض لإزاحة القوى العامة، وهو يوحي ضمناً بالإحساس «بالتحرر» من القواعد المفرطة في التقييد، وهو الخطوة الأولى نحو الليبرالية الجديدة وخصخصة الخدمات، والأفول الشديد لدولة الرفاه، التي تنتهي بموازنة متوازنة، وهذا تناقض لفظي، فليست الدولة شركة عامة، وليست مؤسسة ربحية، بل لابد للدولة أن توفر الخدمات الاجتماعية، وتعيد توزيع الثروة. إن التصرف وفق شروط الاتحاد الأوروبي الذي أقنع دوله الأعضاء بإدراج ممارسة الموازنة في دساتيرها، إنما يعني التخلي عن امتيازاتها الأساسية، وترويج اللامساواة بين المواطنين، فننتقل من إفراط في الديمقراطية بقفزة مفاجئة إلى ما بعد الديمقراطية، لا لشيء إلا كسب الوقت، بينما ننتظر أن تستقر الأمور من تلقاء نفسها، وينسى الناس، ويعتادون الاعتقاد بأن الامتيازات لا تنعم بها إلا فئة قليلة، وهم يستسلمون لهذا الاعتقاد، ويضعِف هذا الوضع الأمة/ الدولة، ويجرّدها من قواها،

---

(٢٥) هو صاحب نظرية ليبرالية معتبرة لقيت نجاحاً كبيراً، انظر: F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Political Economy (1973-9)* (London: Routledge, 2012).

(٢٦) Streeck, Ibid., p. 45.

ويعمل في مصلحة الرأسمالية، التي تقوم بنزع القيود والضوابط، وتتحرر من القيود التي تفرضها الأمة/ الدولة، ومن ثم فإن هذا الوضع يجد فرصاً غير متوقعة بأن ينمو ويترسخ. وأمّا المرونة في العمل، فثمة انتشار للافتراض بأنها لقيت رواجاً بفضل دخول المرأة سوق العمل[٢٧]، وهذا يعني أن النساء العاملات فضّلن المرونة وسعين إليها لتحقيق مصالحهن (فهي ملائمة لحاجاتهن الأُسرية)، وفضّلْنها على إيجاد طرق جديدة للعمل، وبذلك فإن عالم النساء الباحثات عن الاستقلال المالي مسؤول عن ظاهرة وظائف العقود المؤقتة، وهو أفظع عواقب ما بعد الديمقراطية وبلوغ الليبرالية الجديدة ذروتها.

في ظل هذا الانقلاب غير العادي للواقع، تنقلب النتيجة إلى سبب، ويمكننا بذلك أن نستشف تحيزاً كامناً في الفاشية، التي رأت العالم باعتباره عالماً ذكوريّاً من الناحية الفسيولوجية، ولا يمكن استمراره إلا بوحدته وصلابته. ولعمل المرأة تاريخ طويل ومتين، فلم يظهر في تسعينيات القرن العشرين، عندما بدأت البلدان الغربية تقوض الحقوق المتنوعة لحماية العمال التي جرى تحقيقها في حقبة ما بعد الحرب وكانت تحكمها مجموعة من القوانين المعروفة باسم «ميثاق العمال»، فكانت المرونة في سوق العمل تهدف حتى ذلك الوقت إلى حماية مصالح العمال، بالأساس لمساعدة الدوام الجزئي، ومرونة ساعات العمل وفرصة الحركة والانتقال، كما أن الإحصاءات الخاصة بعمل النساء في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية تبين حضور المرأة، وبخاصة في الوظائف العمومية، من دون أن يبرر ذلك تقليص الضمانات النقابية.

ولمّا كانت الفكرة الليبرالية الجديدة تكتسب قوة من جديد، وتجلب مزيداً من المنافع لرأس المال، وتساعده على جني مزيدٍ من الأرباح، فإن خيار المرونة يشمل أصحاب العمل، باستحداث العقود المؤقتة أو العقود قصيرة الأجل، اللازمة لتلبية الحاجات المؤقتة للإنتاج، ومن ثم إعفاء أصحاب العمل من القواعد النقابية وعدم مرونة عقود التوظيف الدائم. ويجري تصوير هذا الأمر بدهاء على أنه خطة رائعة غير عادية تستهدف

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٧.

تشجيع التوظيف وتوفير فرص جديدة للشباب والنساء، ولذا لقي ترحيباً وتأييداً من وسائل الإعلام، ومن الأحزاب اليسارية، التي لم تدرك إلى الآن قدرته السلبية على الإضرار بسوق العمل، وإعادة الرأسمالية إلى نشاطها وقوتها، بعد حقبة طويلة من التشويش.

وأمّا عن نزع الطابع المادي عن رأس المال، فهذه ظاهرة لابد من دراستها بدقة، وبخاصة قدرتها غير العادية على الابتكار الجذري في الاقتصاد، وهذا تحول غير متوقَّع لم تهتم به أية نظرية سابقة، ولم يكن لأية نظرية أن تمنع عواقبه الاجتماعية الخطيرة.

ففي الاقتصاد التقليدي، يتسم رأس المال بطابع مادي ملموس، إذْ يتشكل في أرض ومبانٍ ومصانع وآلات للتصنيع، ولذا فإنه يتمتع بوزن ودوام داخل حدود قُطرية؛ ففي الثورة الصناعية، كان حضور رأس المال ينعكس في المداخن الطويلة التي ملأت السماء بالدخان في مناطق التعدين، وكان في القرن التاسع عشر ينعكس في الحشود العاملة وهي تخرج من المصانع في نهاية فترة العمل، وكان في القرن العشرين ينعكس في ناطحات السحاب المملوكة للشركات القابضة الكبرى الأمريكية؛ فالمصنع هو المكان المادي الذي تترسخ فيه استمرارية المصالح والظروف الوجودية اللازمة لتشكل الوعي الطبقي.

ولكن نزع الطابع المادي عن رأس المال، بمعنى تحويله (أو تسييله) إلى منتجات مالية قابلة للتحويل من مكان لآخر عبر الكرة الأرضية واستثمارها في أصول متنوعة، انفصل عن هذا التقليد، وساعد على تحرر رأس المال من السياسة، إنه يحرر رأس المال من قيود التقليد الاجتماعي الذي تمكنت الدولة من فرضه في الماضي. إن تسييل رأس المال له نظيره في المجتمع السائل[٢٨]، فهو يحد بشدة من إمكانية تدخل الدولة في الاقتصاد، التي كانت تمثل الحلم بتحالف راسخ بين الرأسمالية والديمقراطية في النصف الأول من القرن العشرين، وبخاصة بعد الأزمة الخطيرة التي

---

(٢٨) ولكن بينما ينتج المجتمع السائل اللايقين وعدم الاستقرار لدى الأفراد، فإن تسييل رأس المال، على العكس، هو مصدر لليقين، من اللحظة التي يمكن فيها لمرونة الموارد المالية أن تجد استثمارات منتجة بسرعة أعظم في أنحاء أخرى من العالم.

شهدها عام ١٩٢٩. ومن بين أسباب تسييل رأس المال يمكننا أن نذكر: «نزع الطابع المادي عن العمل»، بمعنى الانسحاب التدريجي من الصناعة الثقيلة؛ وما بعد التصنيع في مرحلة الثورة الصناعية الثالثة، وإنهاء هذه الثورة لعهد المصانع الكبرى التي كانت توظف عمالة كبيرة؛ والنمو القوي للخدمات؛ وتحول عمليات الإنتاج إلى عمليات أتوماتيكية؛ ونمنمة المصنوعات الإلكترونية، والتكنولوجيات الجديدة.

هذه العملية بدأت في سبعينيات القرن العشرين، وتطورت على مدار ثلاثة عقود، وحررت رأس المال من التزاماته، وجرّدته، إذا جاز التعبير، من أي غرض محدد. ويمكننا القول، بنبرة لا تخلو من السخرية، بأن رأس المال، في عملية التحول عن التصنيع، كان «العنصر غير الآمن» للمرحلة الاقتصادية الجديدة.

إنه مضطر لأن يبحث من حين لآخر عن فرص استثمارية جديدة، وهو مستعد دوماً لتغيير شكله ومضمونه وموقعه الافتراضي، وهو يخاطر بالتبخر في طرفة عين، بسبب الاختيارات السيئة أو التوقيت السيئ، ولكنه أقوى من أي وقت مضى، بما يكفي لانتهاز أفضل الفرص واستغلالها لمصلحته، بينما يخدم مبادئ المنافسة الحرة وسياسة «دعْه يعمل» بلا حدود، بحيث لا تقدر أية أمة/ دولة على معارضته.

فما زال الجزء الأعقد من المعضلة هو السيطرة الاجتماعية، فعندما تخرج جماعة عن السيطرة فإنها تولّد دوماً ردَّ فعلٍ مضاداً، إنها تؤكد عدم وجود شيء تلقائي بخصوصها، بل إنها تستجيب لحاجات سياسية معينة إلى النظام والتوازن، فالأمور التي ربما كانت مقبولة ومضمونة، ومسموحاً ومُسلّماً بها في مجتمع جماهيري، لم تعد ممكنة في مجتمع جرى تجريده من الطابع الجماهيري.

كان التوازن المثالي للشمولية يقوم على منح امتيازات معينة مقابل الحرية، وكان توازن المجتمع الجماهيري يقوم على بعض الحريات الشكلية مقابل النزعة الاستهلاكية والامتثال. واقع الأمر أن التسييل الاجتماعي ينتشر بسرعة خارجة عن السيطرة، ويصعب على النظام فهمه أو إيقافه. وبمرور الوقت، فَقَدَ النظام أفضل وسائله في ممارسة التحكم، إمّا في صوره

المباشرة (السلطوية، الديكتاتورية)، أو في صوره غير المباشرة (أحادية التفكير، النزعة الاستهلاكية، احتكار الاتصالات)، فيُدلّس على الجماهير بالغش والخديعة عبر سيول متصلة من الدعايات في وسائل الإعلام، بل إن النظام لا يستطيع أن يوظف التأييد المريح الذي تتسم به الأيديولوجيات لصالح الحفاظ على ترابط الجماعات الاجتماعية، إذا ما اعتمد على أساس غير نقدي تماماً، وإذا ما استند إلى الإقناع العاطفي وغير العقلاني.

ومن أجل استعادة السيطرة والنظام، من الضروري مراجعة القواعد، ومن المحال فعل ذلك بالقوة (فهذا خيار معادٍ للتاريخ)، فضلاً عن الاعتماد على الإجماع الإعلامي.

ولعل أنسب أداة للخلاص هي الاقتصاد، فهو يتمتع بالقدرة على العمل في عالم سائل، ويستعصي على فهم أغلب الناس، فهو معقد للغاية حتى إنه يصعب على المتخصصين أنفسهم، إنه عابر، ومتنقل، ومتقلب، وغير خاضع للديمقراطية، لأنه ليس من الممكن اللجوء إلى حق التصويت لتوجيهه، فهو يعمل بقواعد خاصة وتبعات محددة، إنه اليقين الجلي الوحيد لعالم في حالة من السيولة والافتقار إلى الأمان، وتؤثر المناورات الاقتصادية بصورة مباشرة في الديمقراطية، وتستطيع أن تنشر المساواة أو الظلم بما يفوق قدرة القوانين والثورات.

فما الفائدة من تمتع الإنسان بمساواة وفرص شكلية، وبحرية شكلية في الفعل والتفكير، إذا كان الأمر لا يتطلب سوى بضعة قيود اقتصادية لدحض كل هذه النعم الشكلية؟

إن إعادة إنتاج الفوارق الاجتماعية، واستعادة الأولويات، إنما تعين النظام على اكتساب السيطرة الاجتماعية والحفاظ عليها. الإفقار يعني التفريق والسيطرة، وكل المطلوب هو وضع القطاعات السكانية الأضعف في موضع يحول بينها وبين الوصول إلى الخدمات التي كانت متاحة لها، واستبعادها من الفرص، وفصلها عن القطاعات الأوفر حظاً، وحرمانها من الحرية، حتى وإن كان هناك تأكيد وتمجيد للحرية والديمقراطية في كل مناسبة، فضحايا الأزمة الاقتصادية معزولون ومرعوبون ومحبطون ووحيدون في مواجهة مستقبل غير مأمون.

وينعكس الافتقار إلى الاستقرار والدوام في كل جوانب الحياة اليومية، من العمل إلى العلاقات الرومانسية، بل إن هذا الأمر يؤثر في العمارة والصناعة (فنحن نبني بيوتاً لها عمر محدد، ومنتجات الصناعة فائقة التكنولوجيا ينقضي عمرها بسرعة حتماً)، في سباق هائج ضد الزمن، فالمجتمع السائل هو مجتمع يتدفق بسرعة، وهو يطحن كل شيء، ويقوض كل شيء بسرعة متزايدة، ولهذا السبب فإنه يقع في حالة من التطور المستمر...

من أجل نظام عولمي جديد

كارلو بوردوني: الديمقراطية مفهوم متحرك ومتقلب، ومكتوب عليه أن يتطور مع تطور المجتمع، وحسبنا أن ننظر في التحول الذي مر به هذا المفهوم في زمن ألكسيس توكفيل، فمن حكم الشعب، الذي نخشاه نظراً لدلالاته غير الليبرالية (ديكتاتورية الأغلبية)، اكتسب المفهوم معنى اجتماعيّاً أوسع، وصار يعني، على أساس التجربة الأمريكية، التطلع العام إلى مساواة وحقوق يتمتع بها الجميع.

فمن الواضح أنه منذ ذلك الحين، أي منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، لم يكن من الممكن أن تبقى فكرة الديمقراطية كما هي من دون أن تعاني من تداعيات مجتمع متغير بسرعة كبيرة، وكان علينا أن نتوقع تصاعداً في الاحتجاجات على مستوى الشارع، حيث تزداد الضغوط الناجمة عن ظروف الحياة، فالاقتصاد هو الذي يدفع دوماً إلى الاحتجاج، ولكن كان يكمن وراءه دوماً حاجة حقيقية إلى التغيير، وهذا أمر لا يعيه غالباً المحتجون أنفسهم.

ويكشف المحتجون في مصر وتركيا والبرازيل عن تفاقم أزمة الديمقراطية، التي يلعب فيها المواطنون دوراً أساسيّاً، فهم يتمتعون بالانتباه واليقظة أكثر من الجماهير التقليدية السلبية التي فقدت الاهتمام بالسياسة بعد انتخاب زعيمها، فليس بوسعنا اليوم أن نتحدث عن الجماهير، بل عن الحشود، وليس هذا مجرد اختلاف دلالي، فالفروق الاجتماعية الجديدة ضرورية لاستعادة هوامش القوة التي قوضها التحول عن النظام الديمقراطي، مما يمكِّن عملية الوعي الذاتي الفردي من التطور على عالم الإنترنت،

فالوعي الذاتي يرقى إلى تحرير رغباتنا، ومن ثم فهو يرقى إلى الثورة على النظام، ورفض القبول بالقواعد المفروضة من الخارج. ولهذا السبب، فإن أية سلطة راسخة، من الأمثلة الباكرة في الجماعات وفي المجتمع الحديث نفسه، إنما تهدف إلى تحقيق السيطرة الاجتماعية. وقد تناول إيمانويل كاستلز الحركات التلقائية المبدعة التي جرى تكوينها على الإنترنت؛ مثل حركة احتلوا وول ستريت، وحركة الساخطين في إسبانيا، والربيع العربي، وهو ينسى أنها ليست سوى نتيجة طبيعية لارتخاء السيطرة الاجتماعية. وما أكثر الأمثلة التي تتكرر عبر التاريخ، كل مرة بسمات وظروف مختلفة، عندما تقع سلطة المؤسسات والحكومات في أزمة[٢٩]. ولكن هذه الحركات ليست السبب، بل هي النتيجة المباشرة لتلك الأزمة، وهي تنطوي على دلالة اجتماعية، وهي علامة ملموسة تدل على عدم قدرة النظام على الإمساك بزمام الأمور، وتدل على ضرورة إيجاد توازنات اجتماعية جديدة، عبر ثورات أو إصلاحات أو انتخابات جديدة.

إن الحوكمة المتجاوزة للقوميات، على الرغم من التحول عن النظام الديمقراطي، تستعيد السيطرة على الفرد باستخدام الأزمة الاقتصادية وترويج فوارق اجتماعية جديدة. فالطريق الطويلة الشاقة إلى إرساء النظام الديمقراطي وإلى القضاء على اللامساواة، تلك الطريق التي بدأت في القرن التاسع عشر، تضمن مراجعة جذرية، ترقى إلى إعادة الأمور لما كانت عليه عبر الاقتصاد، فالاقتصاد اليوم هو أفضل أداة للسيطرة الاجتماعية، كما كانت النزعة الاستهلاكية في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وكما كانت الشمولية في ثلاثينيات القرن العشرين، وكما كان التمدين في القرن الثامن عشر.

ولكن إذا ما تركنا الاقتصاد والأسواق تقود حياتنا، فسنجد أنفسنا في عالم معولم تطغى عليه الفوارق الاجتماعية، ويتألف من أغلبية معدمة، ومظلومة، ومحرومة من الضمانات والخدمات، إلى جانب أغلبية تتمتع بالامتيازات، وهي امتيازات لا تقتصر على الدخل الكبير، بل تشتمل على

---

(٢٩) Manuel Castells, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age* (Cambridge, UK: Polity, 2012).

الاستمتاع بامتيازات خاصة، وفرص الحصول على شتى المزايا.

إننا أمام تفرقة اجتماعية عميقة، أكثر جذرية من التفرقة التقليدية بين الجماهير والنخبة،ـ إنها تفرقة تمثل طبقة عولمية من أثرى الأثرياء، كما صورها ريتشارد رورتي، ولكنها في صورة أكثر عمومية وإثارة للغيظ والحنق.

وماذا عن الآخر؟ ماذا عن أولئك الذين يعيشون حياة متوسطة؟

لقد وصل المجتمع المُجرد من الطابع الجماهيري إلى مستوى مثالي من المساواة: مجتمع يحيا فيه أفراد معدمون تشبعهم الصناعة فائقة التكنولوجيا والراحة الكبيرة التي يحققها بين الأشخاص، ولكنهم أفراد عاجزون عن تحقيق سياسة ضابطة لنفسها لأنها خارجة عن سيطرتهم.

تتسم السياسة الجديدة بأنها مُبعدَة، ومؤجلة، وخفية، وعصية على الفهم؛ إنها سياسة توجهها بالأساس قرارات اقتصادية، إنها سياسة منفصلة تماماً عن الجماهير، ومُسندَة ضمناً إلى التنفيذيين الحكوميين رفيعي المستوى، القائمين على السياسة العولمية الخفية، فلا يمكن للمواطن العادي أن يكون مسؤولاً إلا عن السياسة المحلية المقيدة والمقصورة على إدارة الأمور الروتينية...

ففي مجتمع مجرد من الطابع الجماهيري تنعدم إمكانية الحديث عن تمثيل ديمقراطي حقيقي، فما حاجتنا إلى تمثيل على مستوى أعلى عندما تتحقق تماماً الديمقراطية الحقة للشعب في القضايا اليومية؟ (إذا كان المواطن العادي لا يفهم تعقد القضايا الاقتصادية على مستوى عولمي، ويعجز عن صنع القرارات) أليس حكم الشعب ديمقراطية؟ ويطمئن الشعب بالحكم المثالي للاستقلال المحلي، والاختيارات، والموارد التي تهمه.

وهكذا سيتم حل قضية الانفصال بين السلطة والسياسة بطريقة ديمقراطية، سلطة وسياسة متحدتان على مستوى محلي، ولكنهما تستهدفان مستوى عولميّاً، تكون الغلبة فيه لسلطة (اقتصادية) بلا سياسة، كما أننا لا نستطيع أن نتحدث عن وجود مواطن عولمي، بل عن وجود مواطن محلي يتأثر بالعولمة.

من ذا الذي يستطيع أن يقول إن هذا ليس تقدماً؟ فالكل سواء أمام القوانين العظيمة التي يضعها الاقتصاد، الكل سواء أمام الحركات المستغلقة للأسواق الاقتصادية، الكل محروم من الضمانات الاجتماعية القديمة، الكل غير مستقر وغير آمن ومعدم. لقد تحرر الناس من الهوس بالنزعة الاستهلاكية، ومن قمع العقل الوحيد، ومن الثقافة الجماهيرية؛ إنهم ينعمون بحرية التفكير، والتعبير عن آرائهم، والتواصل، والمشاركة؛ لقد تحرروا من الإجهاد ومن العمل، فالأزمة تملك هذه القوة التحريرية الكبيرة، ولكن الديمقراطية شيء آخر.

زيجمونت باومان: لست مستعداً للأسف أن أتصور (فضلاً عن أن أرسم) معالم «نظام عولمي جديد». وكما يؤكد راينهارت كوزلِك (Reinhart Koselleck)، الذي استشهدتُ بكلامه من قبل، ليس من الحكمة أبداً أن نفعل ذلك ونحن نتسلق منحدراً شديداً، ونحن مازلنا بعيدين من ممر الجبل الذي (ربما) ينفتح على رؤية للجانب الآخر من قمة الجبل. وأقصى ما يمكنني أن أفعله هو أن أفكر في العوائق المنيعة على الطريق إلى القمة، تلك الأشياء التي يتعين علينا أن نقفز عليها أو أن نزيحها من الطريق إذا ما أردنا الوصول إلى الممر المؤدي إلى نظام جديد. وقد سردنا قائمة ببعض هذه العوائق في بداية حوارنا، ولا داعي لتكرارها هنا. واسمح لي أن أذكر عائقاً آخر، وهو أحد أكبر العوائق وأقلها سهولة في التعامل، وإن كان أشد العوائق التي تحول دون صعودنا وفرصنا في الوصول إلى الممر، وإن كان هذا العائق قد سقط إلى الآن من نقاشنا؛ إنني أقصد ما أطلق عليه «متلازمة التمركز حول الاستهلاك»[٣٠].

تفترض متلازمة التمركز حول الاستهلاك وحدة كلية للعالم الذي نسكنه، بما في ذلك الأحياء والجمادات، الحيوانات والبشر، باعتبار هذا العالم وعاء ضخماً لا يفيض إلا بمواد قابلة للاستهلاك، ومن ثم إدراك قيمة كل مادة وتقديرها وفق المعايير المحددة في ممارسات الأسواق الاستهلاكية، وتؤسس تلك المعايير علاقات غير متناظرة للغاية بين الزبائن والسلع، والمستهلكين والسلع الاستهلاكية، فلا يتوقع المستهلكون من السلع

(٣٠) Zygmunt Bauman, *Consuming Life* (Cambridge, UK: Polity, 2007).

إلا إشباع حاجاتهم ورغباتهم وطلباتهم، بينما تستمد السلع معناها الوحيد وقيمتها الوحيدة من الدرجة التي تلبي بها تلك التوقعات. والمستهلكون أحرار في تحديد مدى تلبية المواد الاستهلاكية المرغوب فيها لتوقعاتهم، كما أنهم أحرار في تحديد المدة الزمنية التي تحتفظ بها تلك المواد الاستهلاكية بجاذبيتها المفترضة.

باختصار، رغبات المستهلكين وحدها هي المهمة، وفي الإعلانات التجارية وحدها تتمتع موضوعات الرغبة بنصيب في لذة المستهلكين أو تعاني من وخزات الضمير عندما تحبط توقعات المستهلكين. وما من أحد يؤمن حقاً بأن موضوعات الاستهلاك، «الأشياء» النماذجية المجردة من الأحاسيس والأفكار والمشاعر الخاصة، ستستاء من رفض خدماتها أو إنهائها (أو الإلقاء بها في سلة المهملات). فمهما كانت اللذات الاستهلاكية محققة للإشباع، فإن المستفيدين منها لا يدينون بالولاء لشيء، وأغلب الظن أنهم لا يحتاجون إلى القَسَم بالولاء التام غير المحدود لموضوعات الاستهلاك، فلا تحتفظ «الأشياء» الاستهلاكية بنفعها للمستهلكين، إنها لا تحتفظ بالعلة الوحيدة لوجودها، إلا إذا لم تتضاءل قدرتها المفترضة على تحقيق اللذة أبداً.

فما إن تقل القدرة المولّدة للذة عن المستوى المفترض أو المطلوب/ المقبول، حتى يحين الوقت للتخلص من المادة الاستهلاكية، تلك المادة غير المثيرة، تلك الصورة الشاحبة أو الصورة القبيحة للمادة الاستهلاكية التي كانت تلمع وتغري المستهلكين يوماً ما بالرغبة فيها. ولا يعود تردّيها بالضرورة إلى تغير غير مرغوب (أو أي تغير كان) في المادة الاستهلاكية نفسها، بل ربما حدث شيء في محتويات المكان الذي يتم فيه عرض موضوعات الرغبة المحتملة، وطلبها، ورؤيتها، وتقديرها، وتملكها، فربما ظهرت في مكان العرض مادة استهلاكية كانت غائبة أو مهملة، مادة أفضل تجهيزاً إلى حدٍّ ما بما يُمكنها من الفيض بلذات حسية ممتعة، ومن ثم فهي تتمتع بمزيد من الجاذبية والإغراء تفوق جاذبية المادة المملوكة أو المستعملة بالفعل، أو ربما أنه طال استخدام المادة الراهنة والاستمتاع بها حتى فقدت حدّ الرضا النفسي، لأن بدائلها الممكنة لم يجربها المرء بعد، وهي بدائل تبشر بلذة جديدة لم يتذوقها، ولم يعرفها، ولم يجربها، ويعتقد لهذا السبب

وحده بأنها أفضل من غيرها، ولذا يُضفى عليها (لهذه اللحظة على الأقل) مزيداً من الجاذبية المغرية. وأيّاً كان السبب، يصعب، بل ويمتنع، عدم إلقاء الأشياء التي فقدت كثيراً من قدرتها على تحقيق اللذة، في المكان الذي تنتمي إليه، في مقلب النفايات.

ولكن ماذا إذا تبين أن «الشيء» الذي نتحدث عنه هو كيان آخر يتمتع بالقدرة على الإحساس والوعي والشعور والتفكير والحكم والاختيار، أي إذا تبين أنه إنسان آخر؟ ومهما كان يبدو ذلك غريباً، فإن هذا السؤال ليس سؤالاً خياليّاً؛ فها هو أنتوني جيدنز، وهو أحد أبرز علماء الاجتماع في العقود الماضية، يعلن عن ظهور «العلاقات الصافية»، وهي علاقات بلا التزامات دائمة، فلا تقوم إلا على الإشباع المستمد منها، وما إن يتضاءل الإشباع ويتلاشى، أو ما إن يُقزمه توفر إشباع أقوى، حتى تنتهي أسباب الاستمرار في تلك العلاقات. ولكن الوصول إلى الإشباع في هذه الحالة عملية ذات طرفين، فمن أجل تكوين «علاقة صافية» لابد أن يتوقع منها الطرفان إشباع رغباتهما، ولكن يكفي لإنهائها عدم رضا أحد الطرفين؛ فيستدعي تكوين العلاقة قراراً ثنائيّاً، بينما يمكن إنهاؤها من طرف واحد.

إن كل طرف في العلاقة الصافية، بالتناوب أو بالتزامن، يحاول أن يلعب دور الذات الفاعلة مع الآخر المفعول به، ولكن ربما يلتقي كل منهما، بالتناوب أو بالتزامن، مفعولاً به يرفض بشدة قبول دور «الشيء» بينما يحاول إنزال الطرف الآخر إلى مرتبة «الأشياء»، ومن ثم يحبط ما لدى الطرف الآخر من تظاهر بمكانة الفاعل وتطلعه إليها، وهذا تناقض مزمن. فكل طرف يدخل في «علاقة صافية» يفترض حقه في لعب دور الذات الفاعلة، وإنزال الآخر وإخضاعه إلى مرتبة الشيء؛ ولكن نجاح أي طرف في تحقيق هذا الافتراض (وتجريد الطرف الآخر بنجاح من الحق في لعب دور الذات الفاعلة) إنما ينذر بنهاية العلاقة.

ومن ثم تقوم «العلاقة الصافية» على التخييل، ولا تصمد أمام انكشاف حقيقتها، انكشاف الامتناع الجوهري لنقل ثنائية الذات والموضوع المتوطنة في النموذج الاستهلاكي إلى عالم العلاقات الإنسانية؛ فربما يحدث الرفض في أية لحظة، بإشعار قصير أو من دون إشعار؛ فليست الروابط ملزمة، بل

إنها غير مستقرة وغير مضمونة، ولا أمل في استقرارها ولا ضمانها، إنها مجرد متغير إضافي مجهول ومولّد للقلق في معادلة «الحياة» التي لا يمكن حلها. فما دامت العلاقة بين الطرفين تحتفظ «بصفائها»، بمرساة لا تُلقى في أي مَرْسى غير إشباع الرغبة، فإن الطرفين مكتوب عليهما عذاب الرفض الممكن أو محكومٌ عليهما بالاستيقاظ المؤلم من أوهامهما. وسيكون ذلك الاستيقاظ أكثر ألماً، لأن التناقض الذي يخيم على قلب «الصفاء» لم يدركاه من البداية، ولذا فإنهما لم يفعلا ما يكفي، أو لم يفعلا شيئاً، من أجل الوصول إلى حل وسط يرضي الطرفين، أو على الأقل يمكن الصبر عليه.

جرى تفسير العلاقات الصافية وانتشارها على أنها خطوة كبيرة على الطريق إلى «تحرير» الفرد (المتحرر من القيود التي تفرضها جميع الواجبات تجاه الآخرين على اختياراته)، ولكن هذا التفسير مثير للشك، لأن «العلاقة المتبادلة»، في هذه الحالة، إنما تمثل مبالغة كبيرة لا أساس لها؛ فإذا ما تصادف أن وجد الطرفان إشباعاً متزامناً، فإن ذلك لا يخلق بالضرورة «علاقة متبادلة»، ولا يتعدى القول بأن كل فرد منهما يشعر بإشباع متزامن، ولكن ما يحول دون تحقيق العلاقة المتبادلة الأصلية هو توقع شيء وانتظاره من الطرف الآخر، توقع متأصل، أحياناً يُذهب الهم والغم، وأحياناً أخرى يجلب الهم والغم، وهو أيضاً قيد كبير على الحرية الفردية، فالسمة الجوهرية لفكرة الشبكات networks، وهي الاسم الراهن الذي حل محل أفكار قديمة بالية مثل «الجماعة» و«الأُخوة»، هي بالضبط ذلك الحق في إنهاء العلاقة من طرف واحد؛ فعلى العكس من الجماعة والأُخوة، تتسم الشبكات بأنها تتألف بصورة فردية ويجري تصفيتها أو تفكيكها بصورة فردية، وليس لها من أساس يعتمد عليه دوامها سوى الإرادة الفردية، وإن كانت أساساً غير متين. ولكن في أية علاقة، يلتقي فردان: فرد مجرد من الإحساس والأخلاق (فرد مهيأ ومستعد لعدم الاكتراث بسعادة الآخر) يُوضع تقريباً في آن واحد في الطرف الآخر من بلادة الحس الأخلاقي لفرد خاضع لبلادته الأخلاقية؛ فلا تبشر العلاقات الصافية بالتحرر المتبادل، بل بالفقدان المتبادل للحس الأخلاقي. وهكذا فإن العلاقة بين اثنين من البشر، بالمعنى الذي حدده إيمانويل ليفيناس، لم تعد مستنبت الأخلاق، بل إنها تتحول إلى أحد عوامل الاستبعاد من عالم التقدير الأخلاقي، في صورته الحديثة

السائلة، متمماً بذلك صورته البيروقراطية الحديثة الصلبة، وإن كان يحل محلها ويزيحها في الأغلب الأعم.

إن ما يُفعل بالأشياء يفترض تلقائيّاً، في أي مكان أو زمان، بأنه محايد أخلاقيّاً، فليس خيراً ولا شراً، وليس مرغوباً فيه ولا ملفوظاً. ألم يمنح اللهُ آدم سلطة مطلقة على الأشياء، بما في ذلك سلطة تسميتها وتعريفها؟ إن التحييد الأخلاقي في صورته الحديثة السائلة يليق بنموذج العلاقات بين المستهلك والسلعة، وتعتمد فاعليته على غرس هذا النموذج في العلاقات الإنسانية، فنحن كمستهلكين لا نقسم بالولاء الأبدي للسلعة التي نطلبها ونشتريها لإشباع حاجاتنا ورغباتنا، ونواصل استخدامها ما دامت قادرة على تلبية توقعاتنا، إلى أن نلتقي بسلعة أخرى تعد بإشباع الرغبات نفسها بدرجة تفوق قدرة السلعة التي اشتريناها من قبل. فكل البضائع الاستهلاكية، بما في ذلك ما يسمى كذباً وتضليلاً «السلع المعمرة»، إنما هي بضائع قابلة للاستبدال والإلقاء في سلة النفايات؛ ففي ثقافة متمركزة حول الاستهلاك، أي في ثقافة تستمد إلهامها من الاستهلاك وتخدمه، تنكمش بسرعة تلك المسافة بين شراء البضائع والتخلص منها. وأخيراً، فإن اللذات المستمدة من المواد الاستهلاكية تتحول من النفع إلى الاستملاك، ويقل عمر الاستخدام، وتكثر حالات الرفض والتخلص منها، لأن قدرة المواد على الإشباع المرغوب فيه يجري استنفادها بسرعة متزايدة. وبينما تساعد النزعة الاستهلاكية على تقدم الاقتصاد، فإنها تعوق تقدم الأخلاق.

ولكن ليست هذه هي الكارثة الوحيدة التي تؤثر في الأفعال المتشبعة بالأخلاق في زمن حديث سائل. ولمّا كان من غير الممكن لحساب المكاسب أن يقمع/يسحق تماماً الضغوط الضمنية للدافع الأخلاقي، فإن تجاهل الأوامر الأخلاقية والمسؤولية التي يفرضها «وجه الآخر» بالمعنى الذي حدده إيمانويل ليفيناس، إنما يترك إحساساً مريراً يسمى «وخزات الضمير» أو «مخاوف الضمير». هنا مرة أخرى، تهب العروض الاستهلاكية لنجدة الأفراد، فيمكن التوبة عن خطيئة الإهمال الأخلاقي وغفرانها بهدايا توفرها المحال التجارية، ذلك لأن فعل التسوق يجري تصويره على أنه عمل أخلاقي، مهما كان يتسم بالأنانية، ومهما كانت دوافعه الحقيقية والإغراءات التي أفضت إليه.

وتستغل الثقافة الاستهلاكية الدوافع الأخلاقية الخلاصية التي أثارتها الخطيئة التي ولدتها بنفسها، والتي شجعتها وعززتها، وهي بذلك تُحوّل كل المحال ووكالات الخدمات إلى صيدلية توفر للناس مسكنات وعقاقير تخديرية. وفي هذه الحالة، تهدف العقاقير إلى تخفيف الآلام الأخلاقية أو تهدئتها، بدلاً من تخفيف الآلام الجسدية وتهدئتها. ولمّا كان الإهمال الأخلاقي يزداد اتساعاً وكثافة، فإن الطلب على المسكنات يزداد بلا انقطاع، ويتحول استهلاك المهدئات الأخلاقية إلى إدمان. وبذلك تتحول بلادة الإحساس الأخلاقي إلى أمر قسري أو إلى «طبيعة ثانية»، إلى حالة دائمة أو شبه كونية، ويتم بذلك تجريد الآلام الأخلاقية من دورها التحذيري/التنبيهي/التنشيطي النافع للصحة. ومع إخماد الآلام الأخلاقية قبل أن تتحول إلى آلام مزعجة ومقلقة، فإن شبكة الروابط الإنسانية المنسوجة من الغزل الأخلاقي تصبح هشة وواهنة، وتتفكك، ومع تدريب المواطنين على البحث عن الخلاص من متاعبهم وحل مشكلاتهم في الأسواق الاستهلاكية، فإن السياسة قد تنظر إلى رعاياها على أنهم مستهلكون في المقام الأول، ومواطنون في المقام الأخير (وهي تشجع على ذلك، وتُدفع إليه، وتُجبر عليه في نهاية المطاف)، ومن ثم تعيد تعريف الحماسة الاستهلاكية باعتبارها فضيلة المواطن، والنشاط الاستهلاكي باعتباره تحقيق المواطن لواجبه الكبير. ولا يقتصر وجود الخطر على السياسة وبقاء المجتمع، ذلك لأن وجودنا المشترك، والرضا والسعادة التي نستمدهما منه، يقع في خطر عندما يُواجَه بضغط مزدوج من جانب رؤية العالم الاستهلاكية ونموذج «العلاقات الصافية». إن الهدف النهائي للتكنولوجيا، أي غاية التقنية، كما يرى جوناثان فرانزن في خطاب ألقاه في الحادي والعشرين من شهر أيار/مايو للعام ٢٠١١ في كينيون كوليدج، هو أن نستبدل عالماً طبيعيّاً غير مكترث برغباتنا، أي عالم الأعاصير والصعاب والقلوب الهشة، عالم المقاومة، ليحل محله عالم يستجيب لرغباتنا استجابة فعّالة بحيث يصير امتداداً لذواتنا؛ فالأمر كله يتعلق بالمصلحة، وبالراحة بلا مشقة، وبعدم المشقة المريحة، وبتطويع العالم، وبإزاحة كل ما يقف معانداً ومشاكساً بين الإرادة والواقع. وبما أن الواقع هو ما يقاوم الإرادة، فإن الأمر كله يتعلق بالتخلص من الواقع، بالعيش في عالم يتألف من رغباتي، ورغباتك، ورغباتنا، نحن الذين نشتري التكنولوجيا ونستهلكها ونستخدمها مكتبة .. سُر مَن قرأ

المراجع



Books

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996.

Augé, Marc. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Translated by John Howe. London: Verso, 2009.

Balibar, Étienne. *Cittadinanza*, traduzione di Fabrizio Grillenzoni. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

Bauman, Zygmunt. *Collateral Damage: Social Inqualities in a Global Age*. Cambridge, UK: Polity, 2011.

________. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge, UK: Polity, 2000.

________. *Consuming Life*. Cambridge, UK: Polity, 2007.

________. *Liquid Modernity*. Cambridge, UK: Polity, 2000.

________ and Keith Tester. *Conversation with Zygmunt Bauman*. Cambridge, UK: Polity, 2001.

Beck, Ulrich. *German Europe*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, UK: Polity, 2013.

Bodin, Jean. *On Sovereignty* (1576). Edited and translated by Julian H. Franklin. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

La Boétie, Étienne de. *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*. Translated by Harry Kurz. Montreal: Black Rose Books, 2005.

Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of Judgment of Taste* (1979). Translated by Richard Nice. London: Routledge, 2006.

Brown, Wendy. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Bury, John Bagnell. *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth* (1920). London: McMillan, 1932.

Canfora, Luciano. *Democracy in Europe: A History of an Ideology*. Translated by Simon Jones. New York: Wiley-Blackwell, 2006.

Caro, T. Lucretius. *The Nature of Things*. Edited by Richard Jenkyns. London: Penguin, 2007.

Castells, Manuel. *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*. Cambridge, UK: Polity, 2012.

Claude, Antoine Louis (Comte Destutt de Tracy). *A Treatise on Political Economy*. Introduction Jeremy Jennings; translator Thomas Jefferson. Bernardino, CA: Ulan Press, 2012.

Coetzee, J. M. *Diary of a Bad Year*. London: Vintage Books, 2008.

Crouch, Colin. *Post-democracy*. Cambridge, UK: Polity, 2004.

De Tocqueville, Alexis. *Democracy in America (1835-40)*. London: Penguin, 2003.

Fischer, J. L. *Krize demokracie*, I. Svoboda, II, Rad (1933). Prague: Karolinum, 2005.

Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion: Religion is the Universal Neurosis*. Translated by J. A. Underwood and S. Whiteside. London: Penguin, 2004.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. London: Penguin, 2012.

Gorz, André. *Critique of Economic Reason* (1988). London: Verso, 2011.

Gouldner, Alvin W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books, 1970.

Gray, John. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalsim*. London: Granta Books, 2009.

________. *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*. London: Allen Lane, 2013.

Habermas, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Berlin: Suhrkamp, 1973.

________. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lessons*. Translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge, UK: Polity, 1990.

_______. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge, UK: Polity, 2000.

Hessel, Stéphane. *Time for Outrage!*. Translation by Damion Searls with Alba Arrikha; foreword by Charles Glass. London: Quartet Books, 2011.

Hobbes, Thomas. *Leviathan* (1651). London: Penguin, 1985.

Hobsbawm, Eric J. Nationen *und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt am Main: Campus, 2005.

Horkheimer, Max and Theodore W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment* (1947). Translated by John Cumming. London: Verso, 1997.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Free Press, 2002.

Jencks, Charles. *The Language of Post-modern Architecture*. New York: Rizzoli, 1977.

Latouche, Serge. *Farewell to Growth*. Translated by David Macey. Cambridge, UK: Polity, 2009.

Leigh, J. A. (ed.). *Correspondence complete de Jean Jacques Rousseau*. Translated by R. Spang. Geneva: Institut et musée Voltaire, 1967.

Lipovetsky, Gilles. *Le Bonheur paradoxal: Essai sur la societe d hyperconsummation*. Paris: Gallimard, 2006.

Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Merton, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1968.

Moore, Barrington (Jr.). *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston, MA: Beacon Press, 1967.

Morin, Edgar. *La Voie: Pour l avenir de l humanite*. Paris: Fayard, 2011.

Nye, Joseph (Jr.). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs, 2004.

Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 1999.

Rousseau, Jean- Jacques. *The Social Contract* (1762). Translated with introduction and notes by Christopher Betts. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Sartre, John-Paul. *The Imaginary: A Phenoenological Psychology of the Imagination* (1940). Translated by Jonathan Webber. London: Routledge, 2004.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985.

Sennett, Richard. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York; London: W. W. Norton and Co., 1998.

Streeck, Wolfgang. *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. Translated by Patrick Camiller and David Fernbach. London: Verso, 2014.

Thomas, William I. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Alfred A. Knopf, 1928.

Tily, Charles. *Democracy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.

Vattimo, Gianni. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Cambridge, UK: Polity, 1992.

Venturi, Robert, Denise Scott Brown and Steven Izenour. *Learning from Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form*. Cambridge, MA: MIT Press, 1972.

Von Hayek, F. A. *Law, Legislation and Political Economy (1973-9)*. London: Routledge, 2012.

Welzer, Harald. *Climate Wars: Why People Will be Killed in the Twenty-first Century*. Translated by Patrick Camiller. Cambridge, UK: Polity, 2012.

Periodicals

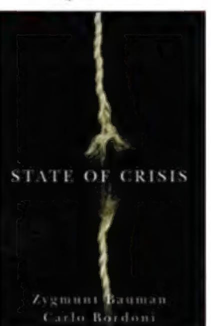
Gallie, W. B. "Essentially Contested Concepts." *Proceedings of the Aristotelian Society*: vol. 56, 1955-1956.

Gray, John. "On Liberty, Liberalism and Essential Contestability." *British Journal of Political Science*: vol. 8, no. 4, October 1978.



هذا الكتاب

حالة الأزمة



يبدأ هذا الكتاب بتعريفٍ لمصطلح «الأزمة»، ويكشف عن الأشكال المتنوّعة لأخطر المشكلات التي تواجه زمننا المتغيّر، إنه يحلّل المجتمع الراهن من منظور زيجمونت باومان وكارلو بوردوني.

تفترض الأطروحة الرئيسة لهذا الكتاب أن الأزمة التي تواجه العالم الغربي ليست أزمة مؤقتة، بل هي علامة دالة على تغيّر عميق في المنظومتين الاقتصادية والاجتماعية بأسرهما، كما أن آثارها ستدوم أمداً طويلاً، وهنا يُفسّر كارلو بوردوني أزمة الحداثة وما بعد الحداثة، ويصوّر فترة فاصلة عصيبة من «خلو العرش»، ويقدّم زيجمونت باومان رؤى جديدة في إطار نظريّته عن المجتمع السائل.

إن الهدف النهائي لهذا الكتاب هو تحليل أصيل وجديد للوضع الحالي الذي يمرّ به المجتمع الغربي، ويشتمل ذلك على جوانب مختلفة: من أزمة الدولة الحديثة إلى الديمقراطية التمثيلية، ومن الاقتصاديات الليبرالية الجديدة إلى التحوّل المتواصل عن المجتمع الجماهيري؛ إنه تحليل مثير لقضايا المجتمع السائل، ومحاولة لفهم الحاضر حتى نستعدّ للمستقبل؛ إنه قاموس لمفردات الأزمة، وهو يناقش كل الموضوعات المرتبطة بها مناقشة أصيلة.

الثمن: ٧ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN:978-614-431-174-5
9 786144 311745

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com